

الهرمنيوطيقا
من منظور الفكر الإسلامي

إعداد

د. سونيا لطفي عبد الرحمن دسوقي الهلباوي

أستاذ مساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة

جامعة الأزهر

أستاذ مساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

الجامعة القاسمية بالإمارات العربية المتحدة

الهرمنيوطيقا من منظور الفكر الإسلامي

سونيا لطفي عبد الرحمن دسوقي الهلباوي

قســم العقيدة والفلســفة، كلية الدراســات الإســلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.

البريد الإلكتروني:sonia.lotfy@azhar.edu.eg

الملخص:

هذا البحث في الفكر الإسلامي المعاصر هو محاولة للتأصيل المنهجي لبعض المشروعات الفكرية الداعية إلى إعادة قراءة النص الديني وفق ضوابط الهرمنيوطيقا الغربية، وفي هذا السبيل توجهت بالنقد لكل أدوات فهم النص في التراث الإسلامي على مستوى اللغة والأصول والتفسير ..الخ، ومن ثم رفض النتاج الفعلي القائم على تلك الأدوات.

ويهدف هذا البحث إلى نقد آليات التطبيق الحداثي للهرمنيوطيقا على النص الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية) وبيان نتائج هذا التطبيق، وإمكانية تقديم بديل منهجي للهرمنيوطيقا في التراث الإسلامي من خلال ما عُرِف بقوانين التأويل، والتحقق من إمكانية تفعيلها على الواقع.

واعتمد البحث على المنهج التحليلي الوصفي: في الكشف عن الهرمنيوطيقا من حيث الدلالة والتطور، والمنهج المقارن: من خلال المقاربة المنهجية بين الهرمنيوطيقا وبين التفسير والتأويل وقوانين التأويل، وكذلك المنهج النقدي: في مناقشة الأسس التي اعتمد عليها أصحاب القراءات الحداثية للنص الديني وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها للثوابت العلمية في التراث الإسلامي.

ومن أهم نتائج البحث: أن المشروع الهرمنيوطيقي العربي المعاصر قد استهلك

أدواته المعرفية في نقد جوانب التراث الإسلامي التي تؤصل لمنهجية التأويل، وفي المقابل لم يستطع أن يقدم نموذجًا بديلًا لهذا التراث المُنتقَد، لكنا بإمكاننا تناول قوانين التأويل كبديل منهجي للهرمنيوطيقا متناسب مع طبيعة الفكر الإسلامي وخادم لواقعه.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا – تجديد التراث – القراءات الحداثية – التأويل – بدائل الهرمنيوطيقا

Hermeneutics from the perspective of Islamic Thought

Sonia Lotfi Abdul Rahman

Department of Theology and Philosophy, College of Islamic and Arabic Studies, Azhar University, Cairo, Egypt.

Email: sonia.lotfy@azhar.edu.eg

Abstract:

This research in modern Islamic thought is an attempt to methodical rooting out some Ideological ideas that criticize the heritage reading of the Holy Quran, and reported that; it becomes necessary to re-read the Islamic Text according to the rules of Western hermeneutics, so they criticized all the tools in the Islamic heritage which was established for a purpose of understanding the text.

This research aims to critique the mechanisms of modernist application of hermeneutics to the religious, and to demonstrate the results of this application, and the possibility of presenting a systematic alternative to hermeneutics in the Islamic heritage through what is known as the laws of interpretation (qauanin Al- Ta’awil) and to verify the possibility of activating it in reality.

The research is based on the analytical descriptive method, the comparative method, as well as the critical approach

The most important results of this research; The modern Arab hermeneutical project consumed its cognitive tools in criticizing the aspects of the Islamic heritage that root for the methodology of interpretation, although it was unable to present an alternative model for this critical heritage. And we still able to deal with the laws of interpretation as a systematic alternative to hermeneutics commensurate

with the nature of Islamic thought and serving its reality.

Keywords: Hermeneutics, Heritage renewal, Modernist readings, Interpretation , Alternatives to hermeneutics.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل:٨٩)

من المعلوم في الفكر الإسلامي أن الله سبحانه وتعالى أنزل الكتاب لهداية الناس أجمعين، وفَصَّله وأحكم آياته ليكون نورًا يضيء للعالمين طرائق معاشهم ومعادهم في كل زمان ومكان. وقد أدرك المسلمون حقيقة أن القرآن الكريم كلام إلهي يختلف عن كلام البشر من حيث أوجه إعجازه وديمومة دلالاته، فاهتموا بتوظيف الأدوات المعرفية المختلفة لفهم هذا الخطاب الإلهي، وإمكانية تطبيقه على الواقع، فنشأت بناء على ذلك العديد من العلوم المُحَقِقة لهذا الغرض والناتجة عنه.

لكن فكرة مركزية النص بوصفه كلام الله واعتباره هو المسؤل الأول عن تشكل الوعي الفكري لم توافق التوجهات الحداثية لعملية فهم النص، التي تنتقل فيها المركزية من الله إلى الإنسان، ولا غرابة في وجود هذه الرؤية في الفكر الغربي الذي تشكلت بنيته المعرفية في إطار نموذج لممارسة نوع من السلطة باسم النص على العقل وعلى الواقع، ونموذج أخر للتحرر من هذه السلطة نتج عن محورية الإنسان ومواجهته لأشكال الأيدلوجيا الدينية المختلفة، فكانت الهرمنيوطيقا للفكر الغربي بمثابة الُمخَلِص الذي يهدم الحواجز التي تحول بين النص الإلهي وبين الإنسان المؤجَه إليه هذا النص.

ففكرة وجود هذا الفرع من العلوم الذي يتناول قوانين فهم النص حسب معطيات نسبية، تحددها الطبيعة النفعية لكل عصر استهوت بعض المفكرين

المسلمين في العصر الحديث فدعوا إلى ضرورة إعادة قراءة النص الديني وفق ضوابط الهرمنيوطيقا الغربية، وفي هذا السبيل توجهت أغلب هذه المحاولات بالنقد لكل أدوات فهم النص في التراث الإسلامي على مستوى اللغة والأصول والتفسير ..الخ، ومن ثم رفض النتاج الفعلي القائم على تلك الأدوات. وفي الحقيقة أن هذه الجهود لتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي الغربي على القرآن والسنة – رغم كثرتها – إلا أنها لم تتعدى مرحلة النقد ولم تُقَدِم للواقع المعرفي أية بدائل منهجية يمكنه أن يستعيض بها عن النتاج الفعلي لهذا التراث المُنتَقَد.

رغم هذه النتيجة غير المرضية لمحاولات القراءات الهرمنيوطيقة للنص الديني في الفكر الإسلامي، إلا أننا لا يمكننا أن نتجاهل هذا المشروع الفكري المسمى بالهرمنيوطيقا، خاصة وأنه – وبحسب التأصيل المنهجي – أصبح مرتبطًا بعملية فهم النص وحضوره الفعلي في الواقع، لذلك وجدت أنه من الضروري بيان موقف الفكر الإسلامي من الهرمنيوطيقا كمنهج، وكممارسات فعلية لعملية فهم النص الديني، وللتأصيل للنشأة الوظيفية لضوابط وقوانين عملية الفهم؛ هل هي وليدة الحداثة، أم أن لها وجودًا فعليًا في التراث الإسلامي؟ ولذلك فإن أهمية هذا البحث تكمن في بيان النقاط التالية:

الأولى: التأصيل الدلالي والمنهجي للهرمنيوطيقا في الفكر الغربي وأهم النتائج التي قدمها هذا المنهج على المستويين الأنطولوجي والأبستمولوجي.

الثانية: نقد آليات التطبيق الحداثي للهرمنيوطيقا على النص الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية) وبيان نتائج هذا التطبيق.

الثالثة: تقديم بديل منهجي للهرمنيوطيقا في التراث الإســـلامي من خلال ما عُرِف بقوانين التـأويـل، والتحقق من إمكـانيـة تفعيلها على الواقع.

ولتحقيق هذه الأهداف اعتمدت بشـــكلٍ رئيس على: المنهج التحليلي الوصــفي؛ في الكشــف عن الهرمنيوطيقا من حيث الدلالة والمنهج وجمع ما ورد من تفسـيرات وممارســات متعددة للمصــطلح على مسـتوى قراءة النص الديني. والمنهج المقارن؛ من خلال المقاربة المنهجية بين الهرمنيوطيقا وبين التفسير والتأويل وقوانين التأويل، ثم التوصل من خلال الطريقة المشتركة إلى التوافق المنهجي للهرمنيوطيقا مع قوانين التأويل في الفكر الإسـلامي، وكذلك المنهج النقدي؛ في مناقشـــة الأســس التي اعتمد عليها أصـــحاب القراءات الحداثية للنص الديني وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها للثوابت العلمية في التراث الإســـلامي، مع الاســـتعانة بالمنهج التاريخي في تتبع مناهج الفكر الإسلامي في حل إشكالية العلاقة بين النص والواقع.

وقد قسمت البحث – بناء على ذلك – إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

- المقدمة: وفيها تعريف عام بالبحث، وأهميته، وأهدافه، والمنهج المتبع فيه، بالإضافة إلى خطة موجزة.
- الفصل الأول: في بيان الهرمنيوطيقا من حيث دلالة المصطلح وتطور المفهوم: يبين مراحل تشكل المفهوم الدلالي لمصطلح الهرمنيوطيقا عبر التاريخ

- الفصل الثاني: التقارب الدلالي للهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي: يتناول الأصل الدلالي للمصطلح في الاستخدام الإسلامي، ويقارن بين الهرمنيوطيقا وبين المصطلحات الإسلامية القريبة الدلالة.

- الفصل الثالث: حدود التأويل من منظور هرمنيوطيقي: حيث يناقش أهم الإشكاليات التي اعتمد عليها أصحاب القراءات الحداثية للنص الديني في نقد مناهج التراث الإسلامي في التعامل مع النص، وعرض رؤيتهم المقابلة لكل واحد منها، ثم النقد المنهجي لهذه الرؤى، وقد تناول هذا الفصل مناقشة القضايا الثلاث التالية:

١- الدلالة اللغوية بين الثبات والتطور

٢- التاويل والمقدس بين الضرورة والخطورة

٣- حقيقة تاريخية النص الديني

- الفصل الرابع: البديل المنهجي للهرمنيوطيقا [قانون التأويل عند الإمام الغزالي نموذجًا]: حيث يعرض هذا الفصل لنتيجة البحث من خلال تقديم نموذج لإنتاج التراث الإسلامي لقوانين التأويل، ليبين أن موقف الفكر الإسلامي من الهرمنيوطيقا لا يوصف بالرفض المطلق، ولا بالقبول المطلق، ولكن من حيث الاتفاق في الغاية، وهي ضرورة تفعيل الحضور الحقيقي للنص في الواقع، فإن بإمكاننا أن نقدم قوانين التأويل في الفكر الإسلامي كنماذج أصيلة تحت هذا المسمى تغنينا عن استيراد مناهج تنتمي إلى ثقافة وواقع عصر معين ثم نتجشم المصاعب في أن نصنع منها حاكمًا على النص الإلهي. واخترت قانون التأويل عند الإمام أبي حامد الغزالي نموذجًا، مع تناول آليات تطبيقه على

الواقع المعرفي، بعد عرض نقاط نقده لدى أبرز ممثلي القراءة الحداثية في العصر الحديث.

- الخاتمة: التي اشتملت على أهم نتائج البحث
- ثبت المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

ولا أظن أنني وفيت الموضوع كل حقه، ولكنه الجهد حسب الوسع، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا العمل نواة خير لإحياء المناهج الإسلامية التي تعيد استحضار التراث الإسلامي إلى الواقع المعرفي خاصة فيما يتعلق بالدراسات القرآنية والعقدية.

والله المُوَفِق ونعم الوكيل

الفصل الأول

الهرمنيوطيقا دلالة المصطلح وتطور المفهوم

من الصعوبة بمكان تناول مصطلح الهرمنيوطيقا بطريقة الكشف عن الدلالة اللفظية والاشتقاقية للكلمة، فإنه أحد المصطلحات التي تطور معناها حسب التناول المنهجي لذات المصطلح. فلا غرابة إذا وجد الباحث في المؤلفات اللسانية والفلسفية أكثر من مفهوم دلالي لمصطلح الهرمنيوطيقا، ومن الأهمية أن أشير في بداية هذا البحث إلى المقصود الدلالي لتناولي مصطلح الهرمنيوطيقا بين الاتجاهات المتعددة لتحديد مفهومه، لأن الهدف هو التركيز على معنى محدد من المعاني الكثيرة المتواردة على هذا المصطلح وهو: منهج التأويل أو: منهج التعامل مع المعنى الماورائي للنصوص المقدسة. وإذا أردنا أن نستحضر له تعبيرًا تقريبيًا للمعنى المقصود فنلجأ إلى قول شلايرماخر Schleiermacher "فن فهم النص"[1] وهو المفهوم المقصود في المناهج التفسيرية والفلسفية الحديثة. وهذا يقترب بشكل كبير مع الاستخدام القديم للمصطلح في الدراسات اللاهوتية من حيث إنه: "مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني"[2]

---

[1] – عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٧ (ص٩٧)

[2] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٤م (١٣)

وقد مر تَشَــكُل المفهوم الدلالي لمصــطلح الهرمنيوطيقا عبر التاريخ بمراحل متعددة:

دلالة الهرمنيوطيقا في التراث اليوناني:

يعود أصــل الكلمة إلى اللفظ الإغريقي Hermeneuin المســتخدم في مقــابــل لفظ التفســير، وهو المعبر عنــه في الترجمــة الإنجليزيــة بـ hermeneutics ويرى البعض أن للكلمة اشــتقاقًا لغويًا من اســم هرمس Herms الذي عُرِف في التاريخ اليوناني بأنه الرسـول الذي يفهم لغة الآلهة ويقوم بدور إيصــال الفهم المناســب إلى البشــر، إذ "يذكر كل من اطلع على الإلياذة والأديســا أن هرمس كان ينقل الرســائل من زيوس – كبير الآلهة – إلى كل من عداه .. وينزل بها أيضًــا إلى مســتوى البشــر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصــل بين تفكير الآلهة وتفكير البشــر"[1] وهذا التصـور هو الذي شـجع بعض المؤصـلين للمفهوم الدلالي للهرمنيوطيقا إلى عدم التردد في إرجاع أصل نسبة اللفظ إلى هرمس.

وقد ورد المصطلح باشتقاقه الاسمي في العديد من المرات في كتابات أفلاطون Plato وفي مواضع عديدة من كتابات أشهر الكتاب في العصور اليونانية القديمة أمثال: أكسنوفان Xenophon، بلوتارخ Plutarch، أبيقورس Epicurus، وغيرهم.[2] وإذا بحثنا عن المفهوم الدلالي العام لتلك الاستخدامات

---

[1] – عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر (ص٢٤)

[2] – E Palmer: Hermeneutics، Interpretation Theory in Schleiermacher، Dilthey، Heidegger، and Gadamer Richard، Northwestern University، 1969، p.12

لمصطلح الهرمنيوطيقا بمشتقاته، نجده يدر حول آلية إيصال كلام الله مفهومًا للبشر، أو التناول البشري لنص إلهي.

كما وُجدت أشكال متعددة لاستخدام مصطلح الهرمنيوطيقا بهذا المفهوم في مواضع مختلفة من نصوص فلاسفة العصور اليونانية القديمة، مثل أرسطو الذي أولى اهتمامًا كبيرًا بالتأويل وضَمَّنَه الرسالة الثانية في كتابه الأورجانون Organon تحت عنوان (Peri hermeneias) في التفسير، وهو من أقدم الأعمال الفلسفية الباقية في الفكر الفلسفي الغربي للتعامل مع العلاقة بين اللغة والمنطق بطريقة شاملة وصريحة ورسمية.

الهرمنيوطيقا وفهم الكتاب المقدس:

استخدام مصطلح الهرمنيوطيقا في المراحل الأولى للتَكَوُن المنهجي لم يكن ليبعد كثيرًا عن المعنى الحرفي للتفسير؛ إذ كان مقصودها الأساسي منصبًا على فهم المقصود من نصوص الكتاب المقدس، أو بمعنى أقرب للواقعية، كانت تقوم بدور الترجمة للكلمات الإلهية في شكل عبارات يفهمها البشر المتلقين لهذا الخطاب، فكانت: "في الغالب مجرد مجموعة من تفسيرات النصوص التي تعمل على تسهيل فهم الكتابات المقدسة"[1] لكن ما لبث هذا المنهج "التفسيري" أن واجه إشكالية استيعاب مستويات الفهم المتعددة، ليس للنص المقدس فقط، ولكن لتلك التفسيرات التي انسحبت إليها صفة القداسة شيئًا فشيئًا، ومن أجل مواجهة أمواج الانفتاح المعرفي والتقدم العلمي التي كادت أن تطيح بأسوار عالية شيدتها تلك التفسيرات بين النص وبين الناس على مدار عصور، خاصة العلماء وأصحاب الفكر والنظر، لم

---

[1] – هانز غادامير: فلسفة التأويل الأصول المباديء الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢ ٢٠٠٦م (ص ٦٨)

يجد أنصــار القدسـية الوضـعية هذه مخرجًا إلا بتضـييق الحصــار على أي "انفلات" فكري، أو تَفَكُر ربما يوهي بتلك الصـروح العالية، فقضـت بالمخالفة والخروج عن النظام الكنســي في ذلك الوقت، ليس هذا فقط بل كان التعذيب والقتل مصير كل من يخالف تفسيرات هؤلاء للكتاب المقدس.

فنشـأ رد فعل عكسـي لهذا التوجه الصــارم ينادي بضــرروة الرجوع إلى النص الإلهي لتخليصــه من سـجن التحريفات والأنسـاق البشـرية التي لحقت به، وكان المبدأ البروتســتانتي في هذا الوقت Sola Scriptura ســولا سـكريبتورا هو النهج الذي يعيد للكتاب المقدس سـلطته بدلًا من سـلطة رجال الكنيســة؛ حيث يعني هذا المبدأ ببسـاطة: "الكتاب المقدس وحده" أو "الكتاب المقدس فقط". وهو يرى أن مذاهب الكنيسة وممارساتها يجب أن تكون متسقة كليًا وقائمة على الكتاب المقدس فقط فسـولا سـكريبتورا Sola Scriptura هو الاعتقاد بأن كلمة الله بداخلها كل ما هو مطلوب لتحديد تعاليم الكنيســة، وأن الكتاب المقدس له ســمة التفســير الذاتي، إذ يوضـــح ذاته بذاته، وهو الوحيد الذي يمتلك الســلطة العليا؛ لأنه هو المعصــوم، وجميع الســلطات الأخرى (بما في ذلك قيادة الكنيسـة) كانت عرضـة للخطأ ويجب أن تخضـع للكتاب المقدس.

وقد كان هذا المفهوم – Sola Scriptura – أســاس الإصــــلاح البروتســتانتي في القرن الســادس عشــر الذي سـعى إلى إصــلاح الكنيســة الكاثوليكية. ومن قادة الحركة الذين آمنوا بهذه الفكرة مارتن لوثر Martin

Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، وهولـدريش زينجلي Huldrych Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١)، وجون كالفين John Calvin (١٥٠٩ - ١٥٦٤).[١]

تَشَكُّل جديد للهرمنيوطيقا على يد مارتن لوثرMartin Luther:

ومع مارتن لوثرMartin Luther (ت١٥٤٦م) بدأت مرحلة جديدة في تاريخ التطور المنهجي للهرمنيوطيقا، بدأت بالثورة على جميع السبقيات التي تحيط بالنص، وأهمها سبقيات المُفَسِر ذاته، التي تمثلت في رجال الدين في ذلك الوقت، فالمؤمن الذي يرغب في فهم الخطاب الإلهي ليس بحاجة إلى كل هذه التدخلات "فنحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى آحادي يمكن أن يُستَشَف من النص؛ هو المعنى الحرفي، أما المنهج الأمثولي على نحو خاص.. فيكون مسوغًا الأن فقط حيثما يكون المعنى الرمزي نفسه قائمًا في الكتاب المقدس"[٢] ويبدو أن لوثر بتلك النظرة الثورية هرب من دوغمائية فهم معين إلى دوغمائية فهم بديل لم تُخرِج النص الديني من أسوار أقفاص الكنيسة كما زعم، ولكن وضعته في سياج أخر من التفسير الحرفي الذي فُرِضت مفاهيمه الخاصة كأسوار بديلة، وهذا واضح من تفسير

---

1 - https://www.biblestudy.org/beginner/definition-of-christian-terms/sola-scriptura.html Marty Foord: The Real Meaning of Sola Scriptura،The Gospel Coalition 2007

٢ - هانز جورج غاديمير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط١ ٢٠٠٧ (ص٢٧٤)

لوثر للكتاب المقدس؛ فقد قضـــــى حياته عاكفًا على وضـــــع ترجمة للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، مضـــــيفًا بعض ســــبقياته المعرفية التي لم يســــتطع أن يتخلص منها، وقد تعرضــــت ترجمته بناء على هذا التوجه لانتقادات كثيرة، مثل الانتقادات التي وجهت إليه لإضــافته مصــطلح ســولا فيديSola fide عند ترجمته النص من الاتينية إلى الألمانية وبالتحديد إدخاله للفظة sola التي تعني "فقط" على fide التي تعني "الإيمان"، ليرسخ مفهوم أن الإنسان بإيمانه بعيسى فقط يستطيع أن يصل إلى النجاة، فالإيمان وحده كافيًا لغفران الذنوب والخلاص من أي خطيئة بغض النظر عن الأعمال، ولا يخفى أن هذا أيضًا كان ترجمة لسبقياته الثورية على قانون صكوك الغفران الذي كانت تفرضه بعض الكنائس الكاثوليكية على المسيحين لضمان غفران الذنوب والخطايا.

شلايرماخر Schleiermacher رائد الهرمنيوطيقا الحديثة:

عُرِف فردريك شــــلايرمـاخر Friedrich Schleiermacher (ت ١٨٤٣م) بأنه أبو الهرمنيوطيقا الحديثة، إذ على يديه عرفت كعلم أو فن للفهم، كما عرف من قبل بأنه رائد علم اللاهوت (الكلام) الحديث. عمل شلايرماخر على تحويل التفسيرات الكتابية التقليدية إلى تأويل عام، يتضمن نصوصًا من جميع الأنواع، سواء كانت نصوصًا دينية أو أدبية.[1]

قرر شلايرماخر Schleiermacher أن مشكلة القاريء مع النص ليست مشكلة القدرة على فهم النص أو تفسيره، بل إن مشكلته الحقيقية هي في تبادر سوء الفهم، فيعتقد أن مواجهة القاريء للمعنى المباشر أو الحرفي

---

1 – Jessica Rutt: On Hermeneutics ،E–LOGOS/2006 ،ISSN 1121–0442 ،p. 2

للنصوص ينتج عنه سوء فهم في أغلب الأحيان؛ فسعى لوضع آلية للهرمنيوطيقا بهدف إنقاذ القارىء من تبادر سوء الفهم إلى ذهنه، لذلك عرفت الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر بأنها: "فن تجنب سوء الفهم"[1] حيث أكد على وجود الهرمنيوطيقا كاتجاهات تأويلية مختلفة في تناول فهم النصوص، لكن وجودها كمنهج يحتاج إلى تأسيس، وهذا ما ذكره في مقدمة افتتاحية لمحاضراته عن الهرمنيوطيقا: "الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنيوطيقة المنفصلة"[2]

ولم يكن هدف شلايرماخر Schleiermacher في البداية تخصيص النصوص المقدسة بهذا المنهج، بل انصب اهتمامه على وضع منهج متكامل لفن فهم النصوص بوجه عام، سواء كانت نصوصًا دينية أو أدبية أو غيرها. وقد ركز اهتمامه أولًا على النصوص الأدبية مستخرجًا لمبدأ ارتبط باسمه وهو مبدأ دائرة الهرمنيوطيقا، أو الدائرة التأويلية hermeneutical circle، حيث يرى أن الفهم: "هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص .. إن المتحدث أو المؤلف يبني جملة، وعلى المستمع أن يَنفُذ إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة، وبذلك يكون التأويل من لحظتين متفاعلتين؛ اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية."[3] ورغم أن المنهج الهرمنيوطيقي لدى شلايرماخر كان أكثر خدمة للنصوص الأدبية، إلا أنه ومن بين معاصريه قد تعامل مع التأويل باعتباره منهجًا أو قانونًا عامًا للفهم يستطيع الإنسان من خلاله التوصل إلى

---

[1] – هانز جورج غاديمير: الحقيقة والمنهج (ص ٢٧٥)

[2] – نقلًا عن: عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر (ص ٩٧)

٣ – فهم الفهم (ص ١٠٠)

المعنى الحقيقي لأي نص، لذلك يعتبر من أوائل المؤسسين للهرمنيوطيقا باعتبارها فنًا أو علمًا مستقلًا.

فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey وتوسيع دائرة الهرمنيوطيقا:

في نهاية القرن التاسع عشر جاء الفيلسوف الألماني دلتاي Dilthey (ت١٩١١م) متابعًا عمل شلايرماخر الهرمنيوطيقي، إلا أنه سعى إلى توسيع مجال الهرمنيوطيقا ليكون منهجًا للعلوم الإنسانية أو الروحانية بجانب اهتمامه بتأويل النصوص التاريخية والأدبية وغيرها. وكان هذا رد فعل لانتشار المذهب الوضعي، والاعتماد بشكل شبه كامل على منهج العلوم الطبيعية، فانتقد دلتاي فكرة تطبيق منهج العلوم الطبيعية على دراسة الإنسان، ودعا إلى ضرورة التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية: "فمنهج العلوم الطبيعية هو توصيف الظواهر، وعلاقة العلية والمعلولية الواقعة بينها، وموضوع العلوم الطبيعية هو الواقعية العينية التي لا دخل للإنسان في صنعها، بل هي مستقلة عن إرادة الإنسان وفعله. أما منهج العلوم الإنسانية أو التاريخية فهو معرفة وإدراك معنى الظواهر التاريخية التي يكون حاصل الفكر البشري موضوعًا لها، فهي تشمل الإنسان- العالِم- أيضًا."[١] ويبدو أن دلتاي في اهتمامه بصياغة منهج لفهم النصوص، يراعي الجوانب النفسية والإنسانية، قد تأثر بدراسته لعلمي النفس والاجتماع، فقد كان طبيبًا نفسيًا وعالم اجتماع ارتبط اسمه بفلسفة الحياة.

---

[١] - صفدر إلهي راد: الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب: حسين الجمال، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط١ ٢٠١٩م (ص٨٥)

وقد وضع دلتاي حدودًا ثلاثة للتأويل هي: الخبرة – والتعليم – والفهم:

١– الخبرة Experience: هي نوع من القراءة التاريخية للنص في الزمن الحاضر ضمن أفق الماضي والمستقبل؛ فيقول دلتاي: "ذلك الذي في مجرى الزمان يشكل وحدة في الحاضر بفضل حيازته لمعنى موحد هو الكيان الأصغر الذي يمكن أن نسميه خبرة، فإذا مضينا أبعد من ذلك فإن بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من أجزاء حياتية مدمجة معًا بفضل معنى مشترك لمسار الحياة اسم خبرة، حتى لو كانت هذه الأجزاء العديدة منفصلة بعضها عن بعض بأحداث اعتراضية."[1]

٢– التعبير Expression أو المَوضَعَة Objectification: وهو ليس مجرد تجسيد لمشاعر شخص واحد كما هو معروف في الدراسات الأدبية، ولكنه تعبير عن الحياة، ومن خلاله يمكن للفهم أن يركز على تعبير موضوعي ثابت للخبرة المعاشة. فهو يعني باختصار: مَوْضَعة الحياة حتى يتسنى إخضاعها للدراسات الإنسانية ضمن المنهج التأويلي العام.[2]

٣– الفهم Understanding: والمعنى الحرفي للفهم ليس هو بالتحديد المقصود لدى دلتاي، إذ يحمل معنى أوسع من مجرد تفسير النص، أو إعمال العقل في تصور أو استيعاب معنى ما، لكنه يقصد به المعايشة؛ حيث "يدخر دلتاي كلمة فهم لكي يسمي بها تلك العملية التي يقوم فيها العقل بفهم عقل شخص أخر.. هي تلك اللحظة

[1]– نقلًا عن: عادل مصطفى: فهم الفهم (ص١٣١)

[2] – فهم الفهم (ص١٣٨ بتصرف)

الخاصة حيث الحياة تفهم الحياة"[1] وهو بهذا يفرق بشكل واضح بين التفسير والفهم؛ حيث إن التفسير هو ترجمة الألفاظ لحقائق موجودة نستخدم فيه الآلات المعروفة لتحويل نص أو شيء غير واضح إلى شيء واضح. أما الفهم الذي يقصده فهو تلك العملية الذهنية التي تجمع فيها قوى الإدراك الذهنية، فيقول معبرًا عن هذه الفكرة: "نحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه"[2] وعملية الفهم بالمعنى الذي قصده دلتاي لا يمكن أن تتم منفصلة عن الزمان المحيط بها، لذلك أضاف دلتاي ركن التاريخية لاستكمال هذه العملية، فلا يمكن الكشف عن مضامين النصوص والأقوال إلا من خلال استحضار الزمان أو التاريخ المحيط بها. ولهذا كان الجانب الإنساني والنزعة التاريخية ضمن منظومة التأويل الشاملة أهم ما يميز منهج دلتاي الهرمنيوطيقي.

هانز غادامير Hans-Georg Gadamer وتجاوز حدود المنهج:

بــدأت الهرمنيوطيقــا مع هــانز جورج جــادامير Hans-Georg Gadamer (ت٢٠٠٢م) تأخذ شكلًا مختلفًا عن التفسيرات الكلاسيكية التي تعاملت مع الهرمنيوطيقا باعتبارها منهجًا، ســـواء كانت منهجًا للفهم أو لتصـــحيح ســوء الفهم. فرأى أن عملية الفهم تتجاوز حدود أي منهج، بل إن "المنهج ليس هو الطريق للحقيقة، بل على العكس من ذلك فإن الحقيقة تفر من قبضة الإنسان الباحث عن المنهج."[3]

---

[1] – المرجع السابق (ص١٤٢)

[2] – نقلًا عن عادل مصطفى: المرجع السابق (ص١٤٢)

[3] – صفدر إلهي راد: الهرمنيوطيقا (ص١٢٧)

والواضح أن غادامير لا يعارض المنهجية على الإطلاق، ولكنه يرفض إخضاع العلوم الإنسانية لمنهج أو لأدوات وضعية تحدها عن أن تصل بطبيعتها إلى المتلقي للنص، مهما اختلف زمانه، أو تغيرت أدواته المعرفية. فالهرمنيوطيقا عنده جزء من طبيعة المعرفة، ولا يستطيع العلم الوضعي أن يحدد للإنسان أدواته المعرفية، بل الفهم والمواجهة المباشرة للنص هما طريق الوصول إلى الحقيقة عند غادامير ، ولكن بالمقابل "لا يحاول المؤوِل، وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته."[1] فالتأويل أو الهرمنيوطيقا عبارة عن علاقة ذات بنص، وليس علاقة ذات بذات أخرى تريد أن تستكشف قبلياتها وسياقاتها المعرفية، هذه العلاقة هي التي تمثل الفهم المقصود؛ حيث إن "دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم، وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات.. الفهم هم المشاركة في القصد الجمعي."[2] ففهم العلوم الإنسانية يتجاوز المنهج، حيث تكون عملية التأويل ليست سوى حوار وتفاعل مباشر بين القاريء والنص، ولا مجال في تلك العلاقة لحدود تسمى "منهجًا للفهم".

ويرى غادامير أن فهم النص لا يختلف عن رؤية الفن في العالم؛ فالمؤوِل له قبليات وسياقات ودوافع، له أن يشكل من خلالها رؤية للنص يعبر عنها مثلما يعبر الفنان في لوحة فنية عن أفكاره ومشاعره. تلك النظرة التاريخانية المجتزأة يترتب عليها أن "يكون كل فهم هو فهم تاريخي، كونه محكومًا بالشروط المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة، وبالتالي ليس هناك تفسير نهائي

---

[1] – هانز جورج غادامير : فلسفة التأويل الأصول المباديء الأهداف (ص٤١)

٢ – فلسفة التأويل (ص٤٢)

وثابت؛ لأن الفهم بطبيعته تركيبي ومُشَكَّل من أفقين: أفق المفسر وأفق العمل الفني، ويتغاير أفق المفسر بتغاير التركيبات والتفسيرات وتعددها"[1]

وفي كتابه (الحقيقة والمنهج) يبين غادامير مغزاه من مشروعه التأويلي صراحة بقوله: "تسعى هذه الدراسات عن التأويلية، التي تبدأ من تجربة الفن وتجربة التراث التاريخي، إلى تقديم الظاهرة التأويلية بمداها الكامل. المسألة هي أن نميز في التأويلية تجربة للحقيقة التي لا تحتاج إلى تسويغها فلسفيًا وحسب، بل هي نفسها طريقة في صنع الفلسفة؛ لذلك ليست التأويلية المطورة هنا منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقة، بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا للعالم"[2] فالحقائق والمفاهيم تُشَكَل بعيدًا عن الكليات أو المنهجية العامة، فالكل يُفهَم عند غادامير بطريقة نسبية.

ولا شك أن هرمنيوطيقا غادامير التي توصف بالفلسفية هي أحد تجليات النسبية المعرفية التي أفرزتها الحداثة، فلا حقيقة ثابتة يحملها النص، ولكن الحقائق نسبية متغيرة بحسب السقف المعرفي للمتلقي، وبحسب التغيرات التي يفرضها زمان عرض النص وليس زمان تأليفه، وهذا في حد ذاته تأسيس – وإن لم يصرح به – لفكرة موت المؤلف وحياة القارئ.

---

[1] – هشام معافة: التأويلية والفن عند هانز غادامير، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت ٢٠١٠

[2] – الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية (ص٢٩)

المعنى العيني في هرمنيوطيقا بول ريكور Paul Ricoeur:

مع الفيلسوف الفرنسي بول ريكورPaul Ricoeur (ت٢٠٠٥م) عادت الهرمنيوطيقا إلى المنهجية مرة أخرى، لكنها هذه المرة منهجية عامة وفلسفية، حيث عَرَّفها بأنها: "نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص"[1] فعلى يديه بدت ملامح الهرمنيوطيقا كعلم تتضح من خلال بيانه للقواعد المنهجية التي تقوم عليها عملية فهم النص؛ هذه القواعد منها ما يخص شخص الإنسان المدرِك المتعاطي للنص، ومنها ما يخص المؤلف أو المتكلم، وربط تلك العملية التفاعلية بالدلالات اللغوية والنفسية.

والجزء الأهم في فلسفة ريكور التأويلية هو المعنى العيني للنصوص، حيث يرى أن النص كلما ابتعد عن مؤلفه أو قائله، وعن الظروف المحيطة به، وعن مخاطبه الأولي، فإنه يسمح بفهمه لأي شخص يريد أن يقرأه. ويعتقد أن النصوص تشتمل على معنى عيني يختلف بشكل ما عن قصد المؤلف، وليس هذا المعنى العيني أمرًا مختبئًا وراء النص، بل هو مرتبط بالقاريء، فتحول الخطاب من المنطوق إلى المسطور في حروف مكتوبة ينسف الموقف الحواري بالكامل بين المتكلم والسامع، فقصد المؤلف ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب، فيصير التسطير (الكتابة) رديفًا للاستقلال الدلالي للنص، وفصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص.

[1] – بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م (ص٥٢)

وهكذا تتفلت وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه، ويصبح ما يعنيه النص مهمًا أكثر مما كان يعنيه المؤلف حين كتبه.[١]

وقد رفض ريكور النظرة التاريخية لسابقيه من أصحاب الهرمنيوطيقا الرومانسية في اعتبارهم أن حل مشكلة المعنى العيني يمكن أن تكون في إعادة صنع ذهنية المؤلف باستعادة رؤية زمانه وأهدافه ودلالات عباراته، الأمر الذي وصفه ريكور بأنه مستحيل التحقق بسبب تباعد عدة مقاييس أهمها الزمان، وتوصل إلى نتيجة تقول: "إنه لا يمكننا السعي وراء قصد المتكلم، ولا أهمية لاكتشافه أيضًا"[٢] فهو يستبدل استعادة زمان المؤلف باستعادة النص منفصلًا عن مؤلفه، ويزعم أن عملية انتزاع النص هذه هي إحياء له من جديد.

وفي سبيل تحقيق ذلك يرى أن هناك ثلاثة أبعاد أساسية تقوم عليها عملية التفسير:

أ. البعد المرتبط بالبنية اللغوية، من حيث تحليل وتجزئة البنية اللغوية للنص، وهذا أمر ثابت بقدر ثبات الدلالات اللغوية.

ب. البعد المتعلق بفهم النص في حدود معناه الظاهر، أو المتبادر إلى الذهن من خلال التكوين اللغوي للعبارات.

---

[١] – انظر: بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢ ٢٠٠٦م (٦١-٦٢ بتصرف)

٢ – صفدر إلهي راد: الهرمنيوطيقا (ص١٩٥)

ت. البعد الثالث هو المتعلق بمرحلة "التصاحب" وهو رؤية المفسر للنص، في حدود "عالم النص" بغض النظر عن قصدية المؤلف وعالمه.[١]

فالقراءة التفسيرية عند ريكور تتلخص في عملية فصل النص عن المؤلِف، وهذا شكل أخر من أشكال النسبية المعرفية، وسلب واضح لقصديات المؤلِف وبقائها مرهونة باستمرارية الدلالات، فلا وجود لحقيقة ثابتة تُستَخلَص من نص معين، ولا إمكانية للعثور على معاني مقصودة لأي ممن تعدى النص زمانه. وهذه ليست محاولة لموت المؤلف فقط، بل لموت التراث بأكمله بما فيه المقدس، رغم تأكيد ريكور أكثر من مرة على أنه يميز في منهجه بين الديني والفلسفي، فالحي الوحيد الذي له حرية الفهم والتفسير والصياغة هو المفسر "الحي" من خلال واقعه ورؤيته الزمانية المحددة. ولا أظن ريكور كان يجهل أنه بهذا المنهج يلغي ريكور نفسه، فنحن الآن لا نستطيع أن نفهم من كتاباته الكثيرة ما قصده إذا اتبعنا منهجه، فلم يعد مجال لأي نص يصلح أن يكون خطابًا عامًا مع استمرارية التاريخ. وهذا حكم صريح بعمومية النسبية على جميع الحقائق والمعارف السابقة واللاحقة، ولم يعد باق ولا ثابت سوى الواقع.

---

[١] – انظر: المرجع السابق (ص١٩٩ –٢٠٠)

الفصل الثاني

التقارب الدلالي للهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي

يلجأ كثير من المفكرين إلى تعريب بعض الألفاظ بدلًا من ترجمتها إلى اللغة العربية؛ لما يجدونه من صعوبة في مطابقة لفظ عربي للمعنى والمنهج المستخدمين في لغة المصطلح الأصلية، ومن هذا القبيل تم التعرف على مصطلح الهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي. فلو بحثنا عن اللفظ المقابل له في الاستخدام العربي لوجدنا أن أقرب مصطلحين له هما التفسير والتأويل، لذلك تُرجم المصطلح أحيانًا بالتفسيرية، وأحيانًا بالتأويلية. فهل من الممكن تحقيق نوع من التطابق الدلالي بين الهرمنيوطيقا وبين واحد من هذين المصطلحين؟

التفسير ومدى التقارب الدلالي:

التفسير من حيث التناول اللغوي والاصطلاحي يبعد عن المعاني المتعارف عليها سابقًا لدى أشهر علماء الهرمنيوطيقا؛ حيث يُعَرَف في اللغة بأنه: مشتق من فسر، والفَسْرُ: البيان. فَسَر الشيءَ يفسِرُه، بالكسر، ويفْسُرُه، بالضم، فَسْراً وفَسَّرَهُ: أبانه، والتفسير مثله. ومنه قوله عز وجل: " وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً"، الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى، والتَّفْسير كشف المراد عن اللفظ المُشْكل.[1]

[1] – انظر: جمال الدين ابن منظور الأنصاري: لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط٣ ١٤١٤هـ (٥/٥٥)

ويعرف في الاصطلاح بأنه: "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها"[١]

ولم تكن الحاجة إلى ظهور التفسير –كعلم – في عهد النبي ﷺ، فقد كان القرآن الكريم ينزل منجمًا في زمن فصحاء العرب، وكانوا على دراية بظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنه فإنما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبي ﷺ في الأكثر، وكان توضيحه أو تفسيره صلى الله عليه وسلم لما خفي عنهم يأخذ أشكالًا متعددة:

- منها ما يُفَسَر من القرآن نفسه؛ كسؤالهم لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْم﴾ [2] فقالوا: وأيّنا لم يظلم نفسه، ففسّره النبي ﷺ بالشّرك، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ[3]﴾
- ومنها ما يفسر بالسنة القولية من خلال البيان القولي المباشر منه ﷺ؛ كما فسر النبي صلى الله عليه وسلم القوة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا

[١] – بدر الدين محمد بن عبد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١ ١٩٥٧م (١٤٨/٢)

[2] – سورة الأنعام: ٨٢

[3] – سورة لقمان: ١٣

لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ[1]﴾ قائلًا: [ألا إن القوة الرمي][2] وغير ذلك من الدقائق التي كانوا يسألون عنها النبي ﷺ فيبينها لهم.

أما الصحابة الكرام رضوان الله عنهم فمن المعلوم أن ما نقل عنهم من تفسيرات للقرآن أقل بكثير مما نقل عنهم في أمور أخرى كالفقه والفتاوي، وذلك راجع إلى أنهم كانوا يفسرون القرآن تفسيرًا عمليًا حسب ما تقتضيه الوقائع والحوادث، إلى جانب ما عرف عنهم رضوان الله عليهم من سلاقة اللغة والعلم بأسباب النزول، وعادات العرب، وصفاء العقيدة ومشاهدتهم أنوار النبوة.

الأمر الذي اختلف في عهد التابعين، حيث بدأت تظهر أنواع جديدة من التفسير بسبب اتساع الرقعة الإسلامية ودخول أناس في الإسلام ذوي ألسنة وعادات مختلفة، فتطلب الحال التوسع في مسألة البحث في الدلالات وبداية الاجتهاد في استخراج مقاربات للفظ الواحد بألفاظ أخرى أقرب إلى ذهن المخاطب وثقافته ولغته. هذا التوجه الجديد رفضه البعض، وأطلقوا عليه التفسير بالرأي ووصفوه بالمنهي عنه؛ لدخوله في رواية الترمزي وأبي داوود عن جندب بن عبد الله أنه قال: قال رسول الله ﷺ : {من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فأصاب فقد أخطأ} وقال عنه الترمزي: "هذا حديث غريب، وقد تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم"[3] ورغم أن هذا الحديث قد تكلم

---

[1] – سورة الأنفال: ٦٠

[2] – رواه مسلم في كتاب الإمارة باب فضل الرمي والحث عليه، ح رقم ١٦٧ (١٤٨/٢) وقال عنه الحاكم في المستدرك: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجه البخاري لأن صالح بن كيسان أوقفه" (٣٥٨/٢)

[3] – سنن الترمزي، أبواب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برآيه، ح رقم ٢٩٥٢، وقال عنه الألباني: صحيح الإسناد مقطوع (يعني أثر قتادة وأثر مجاهد كليهما أما الحديث المرفوع فقد قال: ضعيف) تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي

فيه كثير من علماء الحديث وقالوا إنه لا يحتج به، إلا أنه ظل حجة وقتًا ليس بقصير لدى بعض الاتجاهات الرافضة لتفسير القرآن بغير المأثور، وشددوا على النهي عن ممارسة أي نوع أخر من التدبر في النص، وبالتالي ظهر ما سمي في التراث الإسلامي بالتأويل وهو محاط بهالة كبيرة من الانتقادات والرؤى السلبية.

الدلالة المنهجية للتأويل:

أما التأويل من حيث الدلالة اللغوية فمأخوذ من آلَ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي صَارَ إِليه. وأَوَّلْتُهُ: صَيَّرته إِليه. فيستخدم بمعنى: المرجع والمصير. وتأويل الكلام هو: عاقبته وما يؤول إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [1] أي: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. قال ابن الأثير: والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.[٢]

أما المعنى الاصطلاحي فأرى أن أقرب المفاهيم المنهجية ما استعمله أبو منصور الماتريدي من أنه: "هو بيان منتهى الأمر.. أي لو كان هذا كلام غيره توجه إليه كذا وكذا من الوجوه، فهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير؛ إذ ليس فيه الشهادة على الله،

وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط٢ ١٩٧٥م (٢٠٠/٥)

[1] – سورة الأعراف: ٥٣

٢ – انظر: جمال الدين ابن منظور الأنصاري: لسان العرب (٣٣/١١)، أحمد بن فارس القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٩٧٩م (١٦٢/١)

لأنه لا يخبر عن المراد ولا يقول: أراد الله به كذا أو عنى، ولكن يقول: يتوجه إلى كذا وكذا من الوجوه، هذ مما تكلم به البشر والله أعلم بما ضمنه من الحكمة. ومثاله: أن أهل التفسير اختلفوا في قوله: ﴿الحَمدُ لله﴾ قال بعضهم: إن الله حمد نفسه، وقال بعضهم: أمر أن يُحمَد. فمن قال: عنى هذا دون هذا، فهو المفسر له. وأما التأويل فهو أن يقول: يُتَوجَه الحمد إلى الثناء والمدح له، وإلى الأمر بالشكر لله، والله أعلم بما أراد. فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه"[١] فمنهج التأويل كما وضحه الماتريدي بعيد كل البعد عن المقصد النقدي لأصحاب اتجاه قصر المراد على التفسير بالمأثور، لأنه كما هو واضح من العبارة المنهجية المشهورة لدى كثير من المفسرين وهي عبارة: "والله أعلم" فإن المنهج التأويلي لا يقطع بمرادات الله سبحانه وتعالى، ولا يدعي قطعًا لغير ما ورد، لكنه منهج لطرح المُتَوَجهات الممكنة إلى النص على حسب الضوابط العقلية والشرعية واللغوية وغيرها في إطار من الفهم المعرفي لدى فئات متعددة من الناس يشملها الخطاب الإلهي ولها حق استيعاب النص من غير تجاوز لمسلماتها ومعطياتها المعرفية، وبدون اللجوء إلى نوع من التسليم الذي يُحَوِّل النص إلى مجرد كيان مقدس، يطاف حوله ولا يعاش ظاهره وباطنه، وهذا إجحاف لطبيعة النص وحال المتلقي على حد سواء.

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أنه لم يخل عصر من العصور عن الاهتمام بالنص المقدس بوصفه المرجعية الأصلية، والمقياس الذي يضبط أي خلاف وجودي أو واقعي، بشكل لم يعد "التفسير" بمفرده يغطي كل تساؤلات ومتغيرات الواقع الفكري والمعرفي، ومن ثم دعت الحاجة إلى الاهتمام بنوع

---

[١] – أبو منصور الماتريدي: تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي، دار الميزان استانبول ٢٠٠٥م (١/ ٣-٤)

جديد للتعامل مع النص والاحتكام إليه يتعدى المعنى الظاهر، وأسباب النزول، والدلالات اللفظية لألفاظ القرآن الكريم، إلى البحث في مكنونات النص وبواطنه ودلالاته وإشاراته واحتمالاته العقلية واللغوية فيما عرف "بالتأويل"، بيد أنه لم تفرد له المؤلفات التي يعنون لها منهجيًا، بل كانت تندرج تحت صنف معين للتآليف هو "التفسير"، وبالتالي لم يعرف التأويل، رغم ممارسته، كفن مستقل، بل عرفه المتخصصون كواحد من مناهج التفسير بمعناه الشامل، واستعمله البعض رديفًا للتفسير.

لكن هذا المنهج في التعامل مع النص، أقلق بعض المفكرين المسلمين؛ حيث رأوا أنه سيتيح المجال للبحث العقلي المجرد في القرآن الكريم، الأمر الذي ربما يؤدي إلى المساس بقدسية النص الإلهي، و يؤرق استقرار كثير من الأيدلوجيات التي انبنت على قناعات فكرية أخذت طابع الثبات في مجالات متعددة، ومن ثم شددوا الخناق على كل من يتجرأ على استخراج معنى لم يرد في العهود المباركة الأولى – حتى ولو لم يكن معارضًا لها – فنجد ابن تيمية يصدر حكمًا شديد القسوة حتى يحد من هذا " التجرؤ" فيقول: "وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالإضطرار من دين الإسلام"[١] وهذا كلام لا غبار عليه إذا قصد منه الدلالة الاصطلاحية لدى المفسرين بتبيين المعنى المراد من النصوص القرآنية بما يعبر عن مراد الله

---

[١] – تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية ١٩٩٥م (٢٤٣/١٣)

تعالى منها. لكن المنهج التأويلي كما مارسه العلماء المسلمون يميز تمييزًا واضحًا بين منهج عرض الاحتمالات العقلية على النصوص المُزَيَّل دائمًا بإرجاء القطع فيها إلى رب العالمين، وبين منهج التفسير والبيان المقطوع بدلالته لورودها في بيان وُصِف بـ "المأثور".

وربما تغافل هؤلاء –رغم حرصهم – عن حقيقة مهمة وهي أن القرآن الكريم معجز لجميع الناس على اختلاف أزمانهم وأفكارهم واتجاهاتهم، وأن حبس النص داخل دلالات لفظية تحكمها اعتبارات محددة يقدح في إعجاز النص القرآني، ويبني حاجزًا صلبًا بينه و بين من هم مطالبون بالتفكر والتدبر والنظر في آياته البينات، ومن هنا ظهر اتجاه مقابل يدعو إلى البحث في أعماق النص، وتخطي المعاني الظاهرة إلى معاني باطنة وفلسفات مكنونة لا تتعارض مع الثوابت العقدية والعقلية واللغوية.

قوانين التأويل كبديل منهجي للهرمنيوطيقا:

من خلال التعرف على التطور المنهجي للهرمنيوطيقا لدى الفلاسفة الغربيين، نلاحظ أنها جميعًا تدور حول وضع آليات لفهم النص وتفعيل سبل التعامل معه. هذا المقصد المنهجي ينطبق، من ناحية المنهج والغاية بغض النظر عن الآليات المحققة لهما،على التناول الإسلامي للقواعد والقوانين التي تحكم عملية تأويل النصوص بهدف تقريبها للفهم ولاستمرارية الإعجاز.

ونبقى أمام السؤال الذي يتبادر إلى أذهان الكثيرين، وهو:

هل بإمكاننا أن ننقل نفس المصطلح "الهرمنيوطيقا" بدلالاته المنهجية إلى الفكر الإسلامي؟

قبل أن أبين وجهة النظر المقصودة من هذا البحث أود في البداية أن أشير إلى أن منهج ثبر أعماق النص وفهم قبليات المفسر وأفاقه المعرفية والنفسية والاجتماعية التي تؤثر بشكل أو بأخر على تفسيره وتأويله للنص، إذا كانت قد أفادت الجانب الأدبي والفلسفي بدراسة نقدية واضحة، إلا أنه من الصعب استصحاب نفس هذا المنهج ونفس الآليات في التعامل مع النصوص المقدسة، خاصة وأن "القبليات" أو المؤثرات المنهجية التي تم التعامل معها بمبدأ التفكيكية وإعادة البناء، وفتح باب جديد لإعادة الفهم، هي في أغلب الأحيان ثوابت لا تقبل التفكيك، مثل الدلالات اللغوية والمسلمات الأصولية المبنية على حفظ قواعد الدين ومقاصده؛ فالمشكلة الحقيقية ليست في المنهج بقدر ما هي في التناول الموضوعي لهذا المنهج كما يقول غادامير: "إن الظاهرة التأويلية ليست أساسًا مشكلة منهج على الإطلاق. وهي لا تعني بمنهج للفهم بوساطته تخضع النصوص لبحث علمي مثل جميع موضوعات الفلسفة الأخرى، إنها لا تعني ابتداء ببناء المعرفة المثبتة حتى تفي بمطالب النموذج المنهاجي للعلم .. إن فهم التراث لا يعني فهم النصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق"[1]

وبالتالي فإنه من الصعب قبول أو رفض الطرح المنهجي الغربي المسمى "هرمنيوطيقا" وذلك لتضارب المناهج المستخدمة تحت نفس المسمى شأنها شأن كثير من المصطلحات الحداثية التي تمر عملية تعريبها وتصديرها إلى الفكر الإسلامي ببعض الملابسات الظنية والنفسية والاجتماعية؛ فبينما تجد من يكافح من أجل استعمال اللفظ ضمن الأطر الإسلامية بوصف المنهج الذي يحمله "بالخادم" للنص الديني ،"المدافع" عن استمرارية إعجازه،

---

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية (ص٣٠)

واستحضاره كمنهج حياة يتعامل مع الواقع بكل معطياته واختلاف وجهاته، لا تملك إلا أن ترحب به في إطار الثوابت التي حددها العلماء المسلمون على مدار التاريخ الإسلامي كله.

بينما لا تستطيع أن تأخذ نفس هذا الموقف المعرفي تجاه كثير من المدارس الفكرية الأخرى التي تستخدم المصطلح ذاته "هرمنيوطيقا" كمحاولة لتخليص النص القرآني نهائيًا عن أي "سوابق" تفسيرية أو اصطلاحية أو زمانية أو مكانية، وإخراجه من كل ما يعلق به مما يطلقون عليه زمن "التراث" وإعادة التعامل معه من جديد بآليات وضوابط جديدة بوصفه ظاهرة تخاطبهم بمعطيات زمانهم، مثل ثلاثية المُفَكَّر فيه (الممكن والمستحيل واللا مفكر فيه) التي يدعو مفكر مثل آركون إلى استخدامها في التعامل مع معاني القرآن الكريم محتجًا: "..لكي ندمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي"[1] منهج لا يتعدى محاولة لـ "دمج" "الظاهرة القرآنية" وإعادة قراءتها، أو استنطاقها لتخدم الحركات "الكبرى" للبحث العلمي. أليست هذه أدلجة جديدة – حسب اعتبارهم للتراث – لمناهج التعامل مع النص المقدس؟!

<u>وخلاصة الإجابة على السؤال المطروح:</u>

إن مصطلح الهرمنيوطيقا واحد من المصطلحات المعربة عن مناهج التفسيرية أو التأويلية، إذا تناولناه من هذه الناحية لوجدنا أننا لسنا بحاجة إلى استيراد ألفاظ لتعبر عن مفاهيم عربية لها مصطلحاتها الموضوعة لها حدًا أو رسمًا، لكن التناول المنهجي والاصطلاحي العالمي للفظ أخرجه من حيز دلالة المفهوم على ماصدقاته، وحوله إلى منهج عام للتعامل مع النصوص، ثم بعد

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط٢/١٩٩٦م (ص٢٥٣)

ذلك إلى علم مستقل خُصِصَت له المؤلفات والكراسي الجامعية، الأمر الذي جعل من تعاطي المصطلح واقعًا معرفيًا ليس من الحكمة تجاهلة أو استبعاده، سيما وقد تناوله بعض من المفكرين العرب والمسلمين كوسيلة لتخليص النص من الأشكال "السلطوية" المتعددة، زاعمين خلو الفكر الإسلامي من مناهج وقوانين للتعامل مع النص تسع التعددية المنهجية، والفكرية، والنفسية، وغيرها.

والحقيقة أن كثيرًا من العلماء المسلمين، متكلمين وفلاسفة وعرفاء، قد اهتموا بوضع قوانين وضوابط للاحتكام إلى النص المُعجِز، واستخراج المعاني المتعددة من الألفاظ من خلال ممارستهم لمنهج "التأويل" تختص بالضبط المنهجي للتعامل مع النص، ووضع حدود وآليات تحكم تلك العملية التي تتعامل مع النص بشكل مباشر ودقيق، سواء وردت تحت عنوان مثل "قوانين التأويل"، أو "أحكام التأويل"أو وردت كمناهج تطبيقية داخل مؤلفاتهم الأخرى. وهذا ما سيبينه الفصل الأخير من هذا البحث.

الفصل الثالث

حدود التأويل من منظور هرمنيوطيقي

إن كثيرًا من المفكرين في العالم الإسلامي استعملوا مصطلح الهرمنيوطيقا كواحد من المناهج المنبثقة عن التأويل. ولو سلمنا معهم بدخول المصطلح بدلالته المنهجية من هذا الباب فلابد أن نبين أن للتأويل في الاستخدام الإسلامي حدودًا وضوابط دقيقة فصّلها الأصوليون وعلماء الدراسات القرآنية حسب تحديدهم للأركان الضابطة لتلك العملية؛ فوضعوا ضوابط لتحديد مجال التأويل في النصوص، وأخرى لدلالات الألفاظ الوضعية والاصطلاحية ومدى استيعاب البناء اللغوي للمفاهيم المتعددة، وكذلك حددوا شروطًا وضوابط محكمة لابد أن تتوافر في المؤوِل نفسه، على الأصعدة المعرفية والنفسية والسلوكية بتفصيل مستوف يُطلب من مؤلفات الأصول وعلوم القرآن. هذا الضبط المنهجي للتناول التأويلي في التراث الإسلامي حافظ على ثبات الحقائق والمسلمات الشرعية والعقلية، ولم يسمح بسريان أي رؤى تفكيكية للقوانين والمباديء العامة، أو أي تصورات نسبية للحقائق المطلقة، مع عدم تجاوز الواقع المعرفي وطبيعة الإنسان المتلقي للخطاب الإلهي، كل هذا في إطار من التسليم بقِصَر الطاقة البشرية، وإرجاء المراد الحقيقي للنص إلى مصدره الإلهي. فمن حق المتلقي أن يخاطبه النص، ومن حق النص حفظ حدوده وقدسيته وديمومة إعجازه.

ولم يكن هذا الاهتمام بمكنونات النص ودلالاته المتعددة وليد ثورة فكرية مرتبطة بعصر معين، أو محاولة للِّحاق بأي نموذج معرفي أخر، ولكنه اهتمام نابع من طبيعة النص ذاته، ومن طبيعة مناهج فكرية متعددة حفل بها التراث

الإسلامي على مدار تاريخه. وهذا المنهج المتجذر في البناء المعرفي الإسلامي يوضحه بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في قوله: "كتاب الله بحره عميق وفهمه دقيق لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم وعامل الله بتقواه في السر والعلانية وَأَجَلَّهُ عند مواقف الشبهات. واللطائف والحقائق لا يفهمها إلا من ألقى السمع وهو شهيد فالعبارات للعموم وهي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء وهي الاستسلام. وللكل وصف ظاهر وباطن وحد ومطلع .. وفي صحيح ابن حيان عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن}[1].. وقال ابن مسعود: {من أراد علم الأولين والآخرين فليُثَوِّر القرآن}[2] .. وقد قال بعض العلماء: لكل آية ستون

[1]- الحديث رواه ابن حبان في صحيحه (باب العلم ٧٥) عن طريق أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن"، وقال فيه المحقق: إسناده حسن، إن كان أبو إسحاق هو الهمداني كما ذكر المؤلف وهو عمرو بن عبد الله السبيعي. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ ١٩٩٣م (٢٧٦/١) ورواه الطبراني في "الكبير" باب من روى عن ابن مسعود أنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن، أبو القاسم الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة ط٣ (١٠٥/١٠)

[2] – عن مرة بن شراحيل الهمداني عنْ عبدِ اللهِ بنِ مسعودٍ قال: "من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن"

الحديث موقوف على عبد الله بن مسعود.أخرجه الإمام أحمد في الزهد (ص:١٥٧) وابن أبي شيبة (٣٥٨٣٩) وأخرجه الطبراني في معجمه،حديث ٨٥٨٦وأورده : الهيثمي في مجمع الزوائد ١٦٨/٧ ورواه الديلمي بطريق آخر رجاله رجال الصحيح من حديث أنس رضي الله عنه، كما ورد من طريق ابن عباس رضي الله عنه.

ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر وقال آخر: القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم إذ لكل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع .. ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يُحْكِمِ التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، على أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له كما لانهاية للمتكلم به فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئا}[١]

انطلاقًا من تلك النظرة المنهجية المتعمقة للتعامل مع النص نجد أنه من الضرورة قراءة قوانين التأويل من منظور الهرمنيوطيقا المعاصرة، بهدف تخليص النص من فوضى الانفتاح ومحو حدود فهمه ودلالاته. وفي هذا الصدد نجد أن أصحاب المشروع الهرمنيوطيقي يصبون جل اهتمامهم على ثلاث قضايا رئيسة يرون أن إغفال تعاطيها من قبل المدارس التراثية التي عنت بالنص الإسلامي وتولت مهمة بيانه للناس كان أساس الإشكالية المنهجية الكبرى التي حصرت النص وكبلته عن استيعاب الواقع عبر العصور المختلفة:

- القضية الأولى: الدلالة اللغوية ومدى ثباتها
- القضية الثانية: التأويل وعلاقته بالمقدس
- القضية الثالثة: تجاهل تاريخية النص الديني

ويمكن أن يرتقي هذا الحديث الى الحسن لذاته لوروده من طرق أخرى رجالها رجال الصحيح.

[١] – انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة ط٣ ١٩٨٤م (٢/١٥٣-١٥٥)

وأخصص هذا الفصل لبيان كل واحدة من هذه القضايا، من خلال توضيح أصلها المنهجي لدي الاتجاه الهرمنيوطيقي المعاصر، و ما يترتب على ممارساتها عمليًا إن تحققت، مع بيان المنهج المقابل في التراث الإسلامي، وما ترتب على تطبيقه في الواقع المعرفي.

القضية الأولى:

الدلالة اللغوية بين الثبات والنسبية:

أفرزت القراءات الحداثية للنصوص المقدسة عدة نتائج ظنوا أنها في صالح النص، وأنها تنقذه من سلطة رجال الدين أو المفسرين للنص الديني، أهم هذه النتائج كان التوجه التام في فهم المقدس من السلطوية إلى الأنسنة، وأكثر مظاهر السلطة بعد سلطة المتعالي – من وجهة نظرهم – هي الحدود والضوابط التي تفرضها الدلالات اللغوية، لذلك كانت المهمة الأولى موجهة نحو إزالة تلك الحدود والضوابط من خلال توجه الاهتمام إلى مدى الثبات الدلالي للألفاظ تارة، وللعبارات تارة أخرى، وطرحت عدة تساؤلات من قبيل: هل بإمكان اللغة أن تعطي دلالة حقيقية للأشياء؟ وهل الدلالة الوضعية (المواضعة) كافية لإفادة معنى معين لدى صاحب النص؟ أو أنه من الضروري لتمام المعنى إفصاح صاحب الكلام عن مقصوده، وإذا مات الكاتب أو غاب فللقاريء أن يفهم من النص ما يشاء؟

فمنذ أن ظهرت البنيوية Structuralism داعية إلى نفي دلالة الألفاظ خارج البناء الذي يضمها، بدأ الفهم يتوجه نحو النص كوحدة بنائية منغلقة على نفسها، فليس للمفردات معنى في حد ذاتها، ولا تظهر المعاني إلا من خلال بناء علاقة تركيبية بين الألفاظ "فالقضية الأساسية عند البنيوية هي أن كل اللغة، كل النصوص بناءٌ لمعنى مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معان خارج البناء الذي يضمها"[1] فالبنيوية، كما هو واضح من اللفظة، تعبر عن

---

[1] – عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة ٢٣٢ سنة ١٩٩٨م (ص٣٠)

منهج للتعامل مع الدلالات التركيبية للعبارات وليس للمفردات، فليس للألفاظ المفردة أي معنى ذاتي، أو مفهوم يتوارد على الذهن عند ذكره، لكن الدلالة الوحيدة المعتبرة هي دلالة الجملة التركيبية باعتبارها بناءًا متكاملًا منغلقًا لا دلالة لبعض أجزائه بمفردها؛ "مثل الأعداد الصحيحة مثلًا، لا توجد على انفراد، ولم يتم اكتشافها في أي ترتيب كان لكي يعاد جمعها في كل، فإنها لا تظهر إلا تبعًا لتسلسل الأعداد نفسه، وهذا التسلسل يبدي خصائص بنيوية .. متميزة عن خصائص كل عدد، الذي بما يخصه يمكن أن يكون مزدوجًا أو مفردًا .. الخ"[1] فالبنيوية بوصفها منهجًا لقراءة النص تلغي دور الدلالات اللفظية والوضعية للمفردات.

هذا المنهج "البنيوي" يفتح الباب، بدون قيود، أمام تعدد فهم النصوص وعدم وجود معيار لغوي يقوم بدور الحاكم او الضابط لعمليات تأويل النص، إلى جانب أنه لم يدع فرصة لمنهج التفسير للتعامل الأَوَليّ مع النص من حيث اعتماده على المرجعية اللغوية في دلالات الألفاظ. "إن خطورة النموذج البنيوي تكمن في افتراض أن النص مغلق ونهائي .. وحيث إن المؤلف في المنظور البنيوي قد مات، وأنه لا مكان في النص لقصدية مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتي الدلالة، فإن وظيفة الناقد البنيوي هي إنطاق النص، حتى لو كان ذلك يعني إنطاقه بأشياء ليست موجودة فيه"[2] فيتحول النص إلى مجرد حروف تموت دلالتها بموت مؤلفها، أو بعدم ظهور قصده.

---

[1] – جان بياجيه: البنيوية (ص٩)

[2] – المرايا المحدبة (ص٢٤٧)

لكن هذا المشروع المنغلق في قراءة النص ما لبث أن أعلن فشله بعد أن تحول البنيويون "في نهاية الأمر إلى سجناء للغة"[1] وذلك بظهور توجه فكري كرد فعل عكسي له وهو ما عرف بالتفكيكية Deconstruction أبرز مظاهر ما بعد الحداثة، التي عنت بفك أي ارتباطات مفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقًا بها. ويستند التفكيكيون في التركيز على النص وقراءته من الداخل إلى عبارة دريدا Derrida الشهيرة "لا يوجد شيء خارج النص" وينكر دريدا قدرتنا على الوصول بالطرق التقليدية إلى حل لمشكلة الإحالة reference أي قدرة اللفظ على إحالتنا إلى شيء ما خارجه، فليس للّغة الطاقة على سد الفجوة بين الثقافة التي صنعها الإنسان والطبيعة التي صنعها الله، أي أن اللغة لن تصبح أبدًا نافذة شفافة على العالم كما هو في حقيقته.[2] ولعل هذا ما قصده بالنص في قوله: لا يوجد شيء خارج النص، فالدلالات اللفظية لا تعكس حقائق وجودية ثابتة، وبالتالي لا توجد علاقة علِّية، أو أي صلة طبيعية بين اللفظ ومدلوله، بل "العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية.. ففكرة "الأخت" sister لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب الأصوات s–o–r التي تقوم بوظيفة الدال في اللغة الفرنسية، فهذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتي أخر، وخير دليل على ذلك اللغات المختلفة التي تستخدم إشارات مختلفة"[3] ففكرة اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول استهوت الحداثيين العرب

[1] – المرايا المحدبة (ص١٠)

[2] – انظر: محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط٣ /٢٠٠٣م (ص١٣٠-١٣٣)

[3] – فردينان دي سوسور: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية ٣، ١٩٨٥م (ص٨٨)

بسبب القدر الذي تتيحه من فتح باب الإعادة لكل ما وصف بالثبات الدلالي، لكن سوسير Saussure نفسه يضع حدًا لتلك العلاقة "الاعتباطية" بين اللفظ ومدلوله بقوله: "فهذه الكلمة – الاعتباطية – لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك للمتكلم كليًا، بل أعني بالاعتباطية أنها لا ترتبط بدافع، أي أنها اعتباطية لأنها ليس لها صلة طبيعية بالمدلول."[١]

والعجيب أن كثيرًا من رواد القراءة الحداثية للنصوص تبنوا منهج "اعتباطية" العلاقة بين الدال والمدلول، وذهبوا إلى أنه لا توجد لغة ثابتة، فاللغة متطورة مثلها مثل أي ظاهرة اجتماعية تظهر بظهور المجتمع وتتأثر بعاداته وتقاليده وطرائق سلوكه وتفكيره، وتخضع لسنن التطور التي يخضع لها المجتمع.[٢] وهذا بدوره يؤدي إلى الفصل بين الدال المدلول، سواء على المستوى الإفرادي، أو على المستوى التركيبي، ومن ثم تثبت دعوى أن القصد هو المعنى: "فإذا كانت العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة انفصام، لا يربطها سوى قصد الجماعة التي تتواضع على هذه العلاقة، فإن العلاقة بين العبارة – التركيب – وما تدل عليه من المعنى النفسي على المستوى البشري، ومن القصد على المستوى الإلهي هي أيضًا علاقة انفصام"[٣] فلا مجال للثبات

---

[١] – علم اللغة العام (ص٨٩)

[٢] – انظر: حسن حنفي: الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، الفلاح للنشر والتوزيع بيروت (ص٩٢) ، عادل مصطفى: وهم الثوابت قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، رؤية للنشر والتوزيع ٢٠١٧م (ص١٣١)

[٣] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة في القرآن، المركز الثقافي العربي ط٣/١٩٩٦م (ص٨٦)

الدلالي للبنية اللفظية، وأكبر شاهد على ذلك اختلاف معاني الألفاظ باختلاف اللغات.

ويعتمد هؤلاء على واحد من رأيين لم يَقطَع بأحدهما علماء اللغة قديمًا، وهو: أن دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، ولكن وضعية نشأت بديلًا عن الإشارة عند غياب المحسوسات، أو للتعبير عن معاني فوق مرتبة المحسوس، فتعارف الناس على فهم معنى معين عند سماع لفظ معين، وهكذا تكونت اللغة في أصلها بالمواضعة والعرف: "وإذا كانت وظيفة التسمية – ومن ثم اللغة – قد تحددت في الإنباء عما في النفس .. فمن الطبيعي أن يراعى حال المتكلم وقصده حين نحاول فهم كلامه أو الاستدلال به، ومعنى ذلك أن فهم قصد المتكلم ضروري – إلى جانب المواضعة – حتى يمكن أن يفيد الكلام"[1] فأي نص لا يمكن فهمه كما قصده مؤلفه إلا في حدود حياة المؤلف، وبيان قصده من النص، ووضوح دلالة المواضعة لجزئيات النص وتراكيبه، وإذا انحل قيد من هذه القيود انحلت معه سلطة المؤلف على النص، وانسحبت السلطة إلى القارىء في إطار التطور الدلالي للألفاظ والتراكيب التي يحتويها النص محل الفهم. فلا وجود لماهية ثابتة بذاتها، ولا لفظ يدل بذاته على معنى معين؛ حيث "إن الاعتقاد بوجود ماهية ما، ظاهرة أو خفية، لكل شيء هو اعتقاد عام يشمل البشر جميعًا، وأنه اعتقاد غير واع بذاته، إن صح التعبير، أي أننا نضمره دون أن نعي أننا نضمره.. لقد تركت الماهوية بصمة غائرة في معمارنا المعرفي .. وأصبحت تشكل عائقًا لنا في مجالات البحث التي تتطلب

[1] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (ص٨٧)

تبني نماذج لا ماهوية"[1] فثبات الماهيات سبّبَ عائقًا معرفيًا لم يكن ليحدث مع نسبية وتاريخانية الماهيات والدلالات.

انتقل هذا المنهج في التعامل مع النصوص من مجرد القراءات الأدبية إلى الدعوى إلى إعادة قراءة النصوص الدينية وفق نفس المنهج، المبني على حرية الفهم بعيدًا عن أية قيود، أو أي شكل من أشكال "السلطة"؛ فحرية الدين عند هؤلاء، لا تعني فقط "أن كل إنسان له الحق في اختيار الدين الذي يقتنع به أو يغيره، ولكن حرية الدين لها معنى أعمق وأدق، وهو أن طبيعة الدين حرة، ولا يمكن فرض الوصاية عليها، فالدين يتحمل التفسير، ولكن لا يتحمل الولاية والقيمومة."[2] وبالتالي فلكل إنسان الحق في أن يفهم من النص ما يريد.

فاللغة، حسب رأيهم، ليس لها وجود ذاتي قائم بذاته بل هي وليدة العصر والثقافة التي تتشكل وتتطور تبعًا لهما؛ فإذا كان كل شيء قابلًا للتحديث والتغير، فما الداعي إلى استثناء اللغة مع أنها تمثل القوالب التي تعبر عن هذا التغير حسب ما يفهمه أهل كل عصر؟ وهنا تتجلى الحداثة في أبرز صورها؛ حيث ترجع السيادة المطلقة للإنسان، فالإنسان فقط هو الذي بإمكانه أن يحدد ما يعتقد وفق ما يريد. ولم يفرق هذا الاعتبار بين الكلام الإلهي والكلام البشري: "فالنصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة. إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات

---

[1] – وهم الثوابت (ص١١)

[2] – محمد مجتهد شبستري: نقد القراءة الرسمية للدين (ص٢٣٢)

خاصة تمكنهم من الفهم .. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة عن فهم الإنسان العادي .. وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة .. وهكذا يبدو كأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات "الرسالة و "البلاغ" و "الهداية و "النور"[١] ولكن الذي يعيد للنص اعتباره، ويحقق الغاية من الرسالة – من وجهة نظرهم – هو الحكم ببشرية اللغة جميعها دون التمييز بين الخطاب البشري والخطاب الإلهي، وأن الحكم بالانفصال بينهما أدى إلى كثير من مظاهر سوء الفهم الواقع للحقائق الدينية حتى ترسخت في أوهام الناس وأصبح من الصعوبة تصحيحها، ولذلك تصطدم الأذهان مع تلك الرؤى "التحديثية" للنصوص الدينية التي لم تألفها.

وخلاصة الأمر: أن هذه الرؤية الحداثية للّغة – التي اعتمدت عليها أغلب الاتجاهات الهرمنيوطيقية في النظر للنص الديني – قائمة في الأساس على فرض الانفصال بين اللغة وبين المدلولات أو الأفكار، فتتمثل اللغة لديهم وكأنها شفرات أو رموز تختلف الأفكار المعبرة عنها حسب منهجية فكها وطبيعة فهمها. وفي الحقيقة لم تكن هذه هي النظرة التراثية للغة، ومن أجل إحكام، وتلافي سوء الفهم – المقصود وغير المقصود – تناول التراث الإسلامي ثلاث مسائل مهمة نتعرض لها باختصار لتتضح علاقة اللغة بالفكر هل هي ثابتة على الإطلاق أم قابلة للتطور والتغير؟

- طبيعة المناسبة بين اللفظ والمعنى
- الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل
- التمييز بين المفهوم والماصدق

---

[١] – نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ط٢ ١٩٩٤م (ص٢٠٦)

أولًا: طبيعة المناسبة بين اللفظ ومدلوله:

واحدة من القضايا التي شغلت اهتمام اللغويين والأصوليين قضية أصل اللغة وطبيعة دلالة الألفاظ على مدلولاتها؛ أهي طبيعية ذاتية أم وضعية اصطلاحية؟ وحاصل هذا الخلاف الذي شُحِنت به كتب اللغة والأصول: أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة مواضعة واصطلاح وليس طبعًا؛ إذ إن أصل الألفاظ لا بد فيه من المواضعة؛ وعلتهم أنه إذا اجتمع شخصان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سِمةً ولفظًا إذا ذُكِر عُرِفَ به ما مسماه، ليمتاز عن غيره وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه[١] كالمعقولات، ومن أقرب الشواهد على ذلك تغير الدلالات بتغير اللغات والبيئات.

وعلى الجانب الأخر نجد البعض يذهب إلى استبعاد كون أصل اللغة هو الوضع، لأنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره.، لكونه ترجيحًا بغير مرجح، وهو محال.[٢] وشاهدهم على ذلك طبائع بعض الحروف من الشدة والرخاوة والرقة .. وغيرها، من حيث مناسبتها للمباني اللفظية المعينة للمعاني الدالة

---

[١] – انظر: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٤ (٤٥/١)

[٢] – انظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت ط٣ ١٤٢٠هـ (٣٦/١) – الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (٧٣/١)

عليها. وقد توسع ابن جني في الخصائص في الحديث عن هذا النوع من المناسبات.

أما الذين ذهبوا إلى أن أصل اللغة هو الوضع فقد اختلفوا بعد ذلك في الواضع:

• فذهب الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو الله تعالى، ووضعه متلقى لنا من جهة التوقيف الإلهي، إما بالوحي، أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني. واحتجوا على ذلك بشواهد من القرآن الكريم، منها: قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾[٣]؛ حيث ذمهم على تسمية بعض الأشياء من غير توقيف فدل على أن ما عداها توقيف، وكذلك لاستلزامه الدور؛ إذ العلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما. فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادًا من ذلك اللفظ للزم الدور، وهو محال.[٤] فيترتب عليه أن أصل اللغة توقيف من الله تعالى.

• وذهبت البهشمية* وجماعة من المتكلمين إلى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحدًا أو جماعة انبعثت داعيته أو دواعيهم إلى

---

[١] – سورة البقرة: ٣

٢ – سورة الأنعام:٣٨

[٣] – سورة النجم: ٢٣

[٤] – انظر: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣٧/١) – الإحكام في أصول الأحكام (٧٤/١)

*– البهشمية: هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ) من معتزلة البصرة، وهم يثبتون الْحَال ويجوزون أَن يُعَاقب الله تَعَالَى العَبْد من

وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة والتكرار مرة بعد أخرى؛ محتجين على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[1] وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف.

• وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٣١٨هـ) إلى أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع يكون بالتوقيف؛ لأنه لو كان بالاصطلاح لأدى إلى التسلسل[2] لأن كل اصطلاح سيكون متوقفًا على اصطلاحٍ قبله إلى غير نهاية، وهو أيضًا مستحيل، فيكون هذا القدر بالتوقيف، وما عداه بالاصطلاح.

ويرجح الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) – بعد مناقشته لأدلة الفريقين– إلى تجويز أن تكون كل اللغات توقيفية، وأن تكون كلها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفيًا وبعضها اصطلاحيًا. مع تأكيده على قيد مهم وهو: أن الإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب؛ لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية، أما التركيبات فعقلية، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية

غير أَن يصدر عَنهُ ذَنْب؛ ولذلك يُقَال لَهُم الدمية لقَولهم بِاسْتِحْقَاق الذَّم والعقاب لَا على فعل. انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي: الاعْتِصَام، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١ ٢٠٠٨ م (٣/٣٥٠)، أبو منصور الأسفراييني: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط٢ ١٩٧٧م (ص١٦٩)

١ – سورة إبراهيم: ٤

٢ – انظر: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان (١/٧٥)

إلى العلم بتلك المركبات، فظهر الفرق.[1] وتعتبر هذه المناقشة الزاخرة بها كتب التراث اللغوي والأصولي دحضًا صريحًا للبنيوية وللتفكيكية في آن واحد؛ من حيث اعتبار الدلالة الوضعية للألفاظ المفردة في الأولى، ولإثبات الدلالة العقلية للمركبات في الثانية، وفي نفس الوقت لا تغلق باب الإعجاز الأبدي للقرآن الكريم.

وخلاصة الأمر في هذه المسألة بعد تأصيلها تراثيًا:

أننا، وحسب ما يقرره علماء اللغة والأصول، لانستطيع أن نعمم طبيعة المناسبة بين اللفظ والمعنى؛ لأسباب متعددة فصلوها في مواضعها، وأبرز هذه الأسباب هو تعدد اللغات. لكنا نجد بعض الألفاظ ارتبطت بمعانيها نتيجة لطبيعة الحروف وتراتبها على هيئات معينة، كما يقول ابن جني مثل (ت٣٩٢هـ) مثلًا: " فإن كثيرًا من هذه اللغة وجدته مضاهيًا بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها؛ ألا تراهم قالوا قضم في اليابس وخضم في الرطب؛ ذلك لقوة القاف وضعف الخاء فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى، والصوت الأضعف للفعل الأضعف."[2] ثم يذكر أنه ربما وجد للتسمية أصولًا لم تصل إلينا: "وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية خفية علينا لبعدها في الزمان عنا؛ ألا ترى إلى قول سيبويه: "أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر" يعني أن يكون الأول الحاضر شاهد الحال فعرف السبب

[1] – انظر: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣٨/١)

٢ – أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤ (١/ ٦٧)

الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية والآخر –لبعده عن الحال– لم يعرف السبب للتسمية"[1]

وكان ابن جني يقصد في كثير من المواضع إظهار خصائص الحروف وهيئاتها وطريقة ارتباطها بدلالات تدور مع اشتقاق الكلم وتراتب حروفه، وهذا ما اختص به ابن جني وسماه "الاشتقاق الأكبر" بمعنى: "أن تأخذ أصلًا من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنًى واحدًا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك "عنه" رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه .. فمن ذلك تقليب "ج ب ر" فهي –أين وقعت– للقوة والشدة،منها: "جبرت العظم والفقير" إذا قويتهما وشددت منهما،والجبر: الملك لقوته وتقويته لغيره،ومنها: "رجل مجرب" إذا جرَّسته الأمور ونجذته، فقويت منّته واشتدت شكيمته"[2] وربما كان رأيه هذا محل نقد بشهادة تخلف اطراده في كثير من الاشتقاقات، لولا أنه عَقَّب على هذا المبدأ اللغوي بأنه ليس عامًا على جميع ألفاظ اللغة العربية: "واعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمر في جميع اللغة"[3]

ولذلك ينبغي التفريق بين نوعين من العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها: الصلة الطبيعية الذاتية، التي تعبر اشتقاقاتها عن مدلولاتها تعبيرًا أخذ نوعًا من الثبات والملازمة على مدار تاريخ الاستعمال الدلالي لها، وبين الصلة المكتسبة، التي يكتسبها الإنسان ضمن ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية معينة، وقد حصل لهذا النوع الأخير أيضًا ضرب من التوافق الدلالي أنتجه

---

[1] – الخصائص (١/ ٦٥)

[2] – الخصائص (٢/ ١٣٧)

[3] – الخصائص (٢/١٤٠)

العقل الجمعي أحيانًا، والجماعي أحيانًا أخرى، بأنواع متعددة للربط بين المعاني والألفاظ. ولا يعني وصف الاكتساب لهذ النوع نسبية الدلالات وعدم ثباتها، ولا يعني كذلك جمودها وأخذها وصف الذاتية أو الطبعية، "فالألفاظ لا تعدو في حقيقتها أن تكون بمثابة الرموز على الدلالات، كل لفظ يصلح للتعبير عن أي معنى من المعاني؛ فما يسمى "بالشجرة" يمكن أن يسمى بأي لفظ متى اصطلح الناس عليه، وتواضعوا على استعماله، فليس في لفظ "الشجرة" ما يوحي بفروعها وجزورها وأوراقها وخضرتها"[1] مع الأخذ في الاعتبار أن هذا ليس وصفًا عامًا لجميع ألفاظ اللغة، كما أشار إلى ذلك ابن جني من قبل، فرغم أننا لا ننكر وجود علاقة ما بين بعض الأبنية اللفظية وبين المعاني الدالة عليها، وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نعممها على جميع ألفاظ اللغة، إلا أننا في البعض الذي لا ينطبق عليه التلازم الدلالي لا نستطيع أن نوقن بنسبية العلاقة ما بين الألفاظ ومدلولاتها، ولكن نعود إلى ما قرره علماء اللغة من المواضعة والاتفاق، الذي بُني عليه فيما بعد ما سمي بالدلالات الاصطلاحية لدى أهل كل فن أو علم.

فلا مجال للنسبية أو الاعتبارية لكلا النوعين من علاقة الألفاظ بمدلولاتها كما يعتقد بعض أصحاب القراءة الحداثية للنصوص في عصرنا الحالي، "فاصطناع الألفاظ للتعبير عما يجول في الأذهان قد مرت به مئات أو آلاف من القرون جعلت من تلك الألفاظ شيئًا أرقى من مجرد رموز، فليست كإشارات المرور، أو العلامات التلغرافية، أو الشفرة، بل هي بالنسبة للإنسان مصابيح تهديه في ظلمات الحوادث، وتعينه في معترك الحياة، وتجعل منه مخلوقًا اجتماعيًا نافعًا، وهو لهذ يعتز بها ويتبناها، وينقب عما تتضمن من أسرار،

[1] – إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٦م، ط٣ (ص٧٢)

فهي التي ميزته عن سائر المخلوقات .. وقد اكتسبت تلك الألفاظ شيئًا من القدسية بعد أن حملت إلى الناس أرقى ما ينتجه العقل البشري من آداب وعلوم، وبعد أن أتُخِذت وسيلة لإيصال الوحي الإلهي إلى عقول البشر"[1] وإذا كان لا مجال للنسبية الفردية في العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها، فتبطل بالتالي دعوى الفهم النسبي للحقائق والنصوص، سواء أكانت نصوصًا مقدسة أو بشرية.

هذا بالنظر إلى الألفاظ من حيث دلالاتها اللغوية، ثم الاصطلاحية باعتبار عدم انفصالها الاشتقاقي عن المدلول اللغوي. أما إذا انتقلنا بالحديث عن الكلام الإلهي فإن هناك اعتبارات أخرى لا يمكن تجاهلها، مثل المقاصد العامة للقرآن الكريم، والدلالات الشرعية، والإعجاز اللغوي، والوحدة البنائية .. وغير ذلك من مباحث مفصلة في مواطنها. فلا يمكن تطبيق نتائج المناهج المعاصرة لقراءة النصوص الأدبية والفلسفية على القرآن الكريم، ولا على أي كلام إلهي.

ثانيًا: الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل:

من المعلوم أن الألفاظ قوالب المعاني ومفاتيحها؛ فحينما يريد الإنسان بيان فكرة معينة تتكون المعاني في ذهنه أولًا، ثم إذا أراد نقل هذا المعاني إلى الأخرين عَبَّر عنها بألفاظ. والمعنى الحادث في ذهن المفكر قد يكون بإمكانه التعبير عنه بألفاظ وقد لا يتيسر له ذلك، فإن استطاع أن يعبر عنه بألفاظ تتم عملية إجرائية بتحويل المعاني إلى عبارات تدل على هذا المعنى المقصود لدى المفكر، وإذا لم يستطع أن يعبر عنها بألفاظ يلجأ إلى الرمز أحيانًا، وإلى

[1] - إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ (٧٣-٧٤)

المجاز والتشبيه والكناية.. وغيرها من ألوان البيان أحيانًا أخرى. فالمعاني على – أية حال – سابقة على الألفاظ خادمة لها.

وهنا قد ترد عدة أسئلة تحتاج إلى تنبيه وهي: ما الذي يجعل المفكر يستخدم ألفاظًا بعينها دون غيرها للتعبير عما يجول في ذهنه من معاني؟ وهل المعنى الذي قصده المفكر هو بعينه الذي يفهمه القاريء أو المستمع لهذا الكلام؟ وهل من الممكن تعَدُد الأفهام حول نص واحد لمتكلم واحد؟

حتى يتم الجواب على هذه الأسئلة – القريبة أجوبتها من البديهيات التي يخفى على البعض بداهتها –مَيَّزَ علماء الأصول بين ثلاث مراتب تلي المرحلة السابقة (تَكَّوُن المعاني الذهنية):

- أولها: **الوضع** أو المواضعة، فالوضع بمعناه اللغوي: "هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالواضع"[1] ولهذا جعل المناطقة الدلالة اللفظية الوضعية محل الاعتبار لدي المستمع أو القاريء؛ فإن عبر المتكلم بلفظ عن تمام المعنى الموضوع له تسمى الدلالة "مطابقية"، وإن استخدم اللفظ للدلالة على جزء ما وضع له تسمى الدلالة "تضمنية" وقد يلجأ في بعض الأحيان إلى التعبير بلازم هذا المعنى الموضوع للفظ فتسمى الدلالة في هذه الحالة "باللزومية" وثلاثتها لفظية وضعية. ولما كان الوضع متعلقًا بالواضع، نظر الأصوليون إلى النوع الثاني من الوضع وهو: " وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي

---

[1] – شهاب الدين القرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ط١ ١٩٧٣م (ص: ٢١-٢٠) – التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ١٧٣)

الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين"[1] ويدخل فيه الاصطلاح؛ من حيث إنه متى أطلق اللفظ فهم معناه بواسطة محل إطلاقه. فالواضع في أكثر الأحيان ليس هو المتكلم؛ وإلا لكان تخصيصه لبعض الألفاظ دون ما عداها ترجيحًا بغير مرجح، وهو محال. وكذلك لو كان الواضع هو المتكلم لما تميزت الألفاظ بذواتها، ولما فَهِمَ أحدٌ من كلام الآخر شيئًا.

- المرحلة التي تلي الوضع هي الاستعمال: الذي يُعَرَّفُ بأنه: "إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز"[2] ولما كان الأمر متعلقًا بالإطلاق مع الإرادة كان الاستعمال من صفات المتكلم، كما يذكر أهل اللغة وأهل الأصول، واستعمال المتكلمُ اللفظَ في معناه الحقيقي أو المجازي ضمن نسق معين قد يحتاج إلى إفصاحه عن قصده، وقد يُعَرف بغير ذلك، على سبيل المثال: بإدراك مقاصده الكلية، أو عدم وجود قرينة تلجيء إلى غير المعنى الموضوع له اللفظ، أو إقراره بالمعنى المراد، وقد يُعَلمُ عدم إرادة ظاهر اللفظ إذا كان المُعَبَر عنه خارجًا عن نطاق المحسوسات أو المألوفات.. الخ.
- وأما صفة السامع التي تنشأ عن تصوره للمراد فهي الحمل، الذي عُرِّف بأنه: "اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ"[3] ولا يفهم من لفظ "اعتقاد" انتقال المقصِد والمراد من المتكلم إلى المتلقي مستمعًا أو

---

[1] - شرح تنقيح الفصول (ص: ٢١ -٢٠)

[2] - شرح تنقيح الفصول (ص: ٢١ -٢٠)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٢/ ٥٦٩)

[3] - نفائس الأصول في شرح المحصول (٢/ ٥٧٠)

قارئًا، ويكون من حقه أن يفهم من النص ما يريد وفق نسبية اعتقاده؛ لأن هذه العملية "الاعتقاد" تتم وفق ضوابط لغوية وشرعية واصطلاحية ومقاصدية معلومة ومحددة. ولابد لهذا الحمل من سند يرجع إلى هذه الاعتبارات أو بعضها: " فمعني قول العلماء: إن الشافعي –رضي الله عنه– حمل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] على الأطهار أي اعتقد مراد الله –تعالى– من الآية، وإن أبا حنيفة –رضي الله عنه– حمل الآية على الحيض أي: اعتقد أن هذا مراد الله –تعالى– من الآية فيؤول الحمل إلي دلالة اللفظ."[2] وكلا الاعتبارين له أصله.

وقد اهتم اللغويون بالتمييز بين هذه المراحل الثلاث، وضرورة مراعاة الترتيب بينها، والتأكيد على ذلك بعبارات جامعة مثل: " الْوَضع سَابِق، وَالحَمل لاحِق، وَالاسْتِعمَالُ تَوَسّط "[3] ومثل: " الوضع أمر راجع إلى الواضع.. والاستعمال من صفات المتكلم .. والحمل من صفات السامع"[4] لأن الخلط بينها يؤدي إلى فوضى مقاصدية، وقدح في ثبات الحقائق؛ فقد خلط البعض بين الوضع والاستعمال، وجعل المعنى تابعًا للألفاظ وليس العكس، وترتب

---

١ – سورة البقرة: آية رقم ٢٢٨

٢ – نفائس الأصول في شرح المحصول (٢/ ٥٧٠)

٣ – ابن النجار الحنبلي: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان ط٣/ ١٩٩٧م (١٠٧/١) – نفائس الأصول في شرح المحصول (٢/ ٥٧٠)

٤ – علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي – الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ط١/ ٢٠٠٤م (٢٦٤/١)

عليه الحكم باستحالة تحقق الفهم بالوضع فقط: "فالمواضعة لابد أن ترتبط بقصد المتواضعين، وإلا استحال التفاهم بينهم"[1] لذلك فالمتكلم إذا لم يفصح عن مقصوده من النص، فليس هناك مرجع أخر لفهم حقيقته، وتنتقل مهمة تحديد المراد إلى المتلقي، لأن الوضع وحده لا يكفي لإثبات حقيقة معينة، فالوضع لا يفيد إلا "احتمال" دلالة الألفاظ على المعاني الموضوعة لها؛ وبالتالي "لا يمكن أن تنفصل فائدتها عن قصد المتكلم الذي يقصد بالكلام إلى أن يكون دلالة"[2] ولا شك أن هذا ظن فاسد كما وصفه عبد القاهر الجرجاني: "وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلِف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع .. وليت شعري، هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها، ومصرفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها، وأوضاعًا قد وضعت لتدل عليها؟ "[3]

والنتيجة اللازمة لهذا التصور – الفاسد كما وصفه الجرجاني – فتح باب المجاز على مصراعيه لتقبله جميع الألفاظ والحقائق، وتغدو قرينته هي موت المؤلف أو غيابه، أو تأتي قرينة "الاحتمال" في كل معنى يصعب تصوره على بعض الأذهان الفردية، أو يترتب على حقيقة تصوره نقض لأيدلوجيات نُصِبَت من أجل تحقيق مصالح خاصة، وهذا باب خطير يؤدي إلى نفس النتيجة وهي نسبية الحقائق. لكن الخطورة هذه المرة تتنقل بكل جرأة إلى النصوص الدينية

---

[1] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي ط٣/ ١٩٩٦م (ص٨٥)

[2] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (ص٨٦)

[3] – دلائل الإعجاز (٤١٧/١)

والمسلمات العقدية عارضة إياها على ميزان المجاز لصالح التصورات الحداثية وما بعدها التي تُسَلِم "ملكية" اللغة والثوابت للإنسان بوصفه مركز الكون، ثم يتسأل أصحاب هذه الرؤية: "مَنْ يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها؟ هل تُوجَه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم تُوجَه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة"[1] مفترضين صورة واحدة للتقابل بين "الفعاليتين" وهي التناقض؛ بحيث لا يستطيعون تصور اجتماعهما بالقدر الذي يسمح للقدرة الإنسانية التسيير في مساحات من الحرية و"الفعالية" التي منحتها إياها القدرة الإلهية، وذلك لتحويلهم مركزية الكون من الله إلى الإنسان، ومن ثم تنتقل كل سلطة وأي سلطة إليه، فليست اللغة ولا النصوص، مقدسة وغير مقدسة، حاملة لأي حقيقة منفصلة عما يقره الإنسان ويحدده وفق منظوراته ومنافعه.

والحقيقة أن هذا السؤال القديم، والذي أحيته الحداثة، عن مدى إمكانية تحقيق معرفة حقيقية للأشياء عن طريق اللغة، وإلى أي حد تُعَد اللغة وسيلة للمعرفة، كما اتضح من خلال التمييز بين المراتب الثلاث المتقدمة (الوضع والاستعمال والحمل) وضحه أيضًا أفلاطون من قبل بشكل منهجي يصعب نقضه أو معارضته، وذلك حينما تساءل على لسان سقراط عند تعليقه على قول "هرموجينس" بتعدد الأسماء للشيء الواحد: "هل تقول يا هرموجينس بأن الأشياء تختلف باختلاف الأسماء؟ وهل هي نسبية بالنظر إلى الأفراد، كما أخبرنا بروتوجوراس؟ ذلك أنه قال بأن الإنسان معيار الأشياء جميعًا، وأن الأشياء تكون بالنسبة لي كما تبدو ليِّ، وأنها بالنسبة لك كما تبدو لك. هل

[1] – نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص١٩٠)

توافقه، أم تقول بأن للأشياء ماهية ثابتة خاصة بها؟"[1] وهو بهذا يصور محل النزاع حول مدى ثبات الحقائق باعتبار الدلالة اللغوية، ثم يستدل على استحالة نسبية الحقائق ويقرر: "فإنه ينبغي أن يفترض أن تكون لهذه الأشياء ماهيتها الدائمة والخاصة بها، وهي ليست متعلقة أو متأثرة بنا، بحيث تتغير تبعًا لأهوائنا، وإنما هي مستقلة، وتحافظ ماهياتها الخاصة بها على العلاقة التي قضت بها الطبيعة"[2] هذا الكلام المهم والذي ينهي الجدل حول نسبية الدلالة اللغوية، يعقب عليه أفلاطون بأنه حتى ولو احتملت بعض الأسماء البشرية خطأً بسبب الاستعمال، لكن الذي لابد أن لا نغفل عنه: أن الماهيات أو الحقائق الثابتة لا يرد عليها هذا الخطأ لأنها جاءت بوضع إلهي: "فالحقائق الثابتة غير خاضعة للتغير، لكن قد يتغير اللفظ الذي يدل عليها حسب الاستعمال"[3] وهذا يقودنا إلى الحديث عن مسألة المفهوم والماصدق حتى يتم التحقق من ضبط قضية الدلالة اللغوية.

ثالثًا: التمييز بين المفهوم والماصدق:

من المعلوم أن لكل لفظ في اللغة العربية سواء كان كليًا أو جزئيًا دلالتين:

- الأولى: دلالة المفهوم: "وهي دلالة اللفظ على المعنى المقصود الذي وضع اللفظ بإزائه، وجعل هذا اللفظ دالًا عليه ومشيرًا إليه؛ فكلمة حديد ومعناها جسم رنان قابل للطرق موصل للحرارة ذو لون أسود يصنع

[1] – أفلاطون: محاورة كرتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة عمان–الأردن، ط١/ ١٩٩٥م (ص٩٧)

[2] – محاورة كرتيلوس (ص٩٧)

[3] – محاورة كرتيلوس (ص ١١٧)

منه الآلات الثقيلة، إنما يدل على معنى الحديد أو مفهومه"[1] هذا المفهوم يتكون في الذهن من اجتماع عدة خصائص تميزه عن غيره، وتحدد ما يندرج تحته من أنواع أو أصناف أو أفراد. وفَرَّقَ البعضُ بين المفهوم والمعنى؛ فجعلوا "المفهوم: هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ"[2] وعلى هذا فقد توجد مفاهيم لم توضع لها ألفاظ، أو وضعت لها ألفاظ تقريبية ليست معبرة عن تمام معناها.

- والثانية: دلالة الماصدق: "هي دلالة اللفظ على الأفراد التي يطلق عليها هذا اللفظ، ويصدق حمله عليها، وتسمى هذه الدلالة دلالة الماصدق، والأفراد أنفسهم يسمون ماصدق اللفظ"[3] فماصدق لفظ معدن هو الحديد والنحاس والذهب والفضة.. الخ

إذا تبين هذا فليعلم أن الألفاظ تدل على المعاني الذهنية (المفاهيم) وليس على الموجودات الخارجية (الماصدقات) فإن أكثر المفاهيم ثابتة، وإنما الذي يخضع للتطور والتغير هو الماصدقات، وبالتالي الألفاظ الدالة عليها. وبهذه المقاربة يمكننا الحكم مع أصحاب القراءة الحديثة للنصوص بأن الألفاظ قد تخضع للتطور والتغير حسب البيئة والتاريخ واللسان أحيانًا، لكن مع الاختلاف في الحكم بثبات المفاهيم التي تُوَظَف لبيانها أدوات معرفية متعددة؛ لغوية

---

[1] – عوض الله حجازي: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية القاهرة، ط٦ (ص٩٨)

[2] – أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت (ص: ٨٦٠)

[3] – المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم (ص٩٩)

وبلاغية ومنطقية، بهدف التعبير عنها وبيانها. وهذا الذي أشار إليه أفلاطون بقوله: "إن الألفاظ التي يُنطَقُ بها هي دالة أولًا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تُكتَب دالة أولًا على هذه الألفاظ. وكما أن الحروف المكتوبة – أعني الخط – ليس هو واحدًا بعينه لجميع الأمم، كذلك الألفاظ التي يُعَبَر بها عن المعاني ليست هي واحدة بعينها عند جميع الأمم؛ ولذلك كانت دلالة هاتين بتواطؤ، وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع."[1]

ولعل الالتباس الحاصل لدي بعض المحدثين والذي أدى بهم إلى القول بنسبية الحقائق، وبالتالي بضرورة إعادة النظر في الثوابت بعد توهم التطور الذي يطرأ على اللغة، كان أهم أسبابه هو عدم التمييز بين المفهوم والماصدق؛ لذلك نجد الأصوليين وخاصة علماء الكلام ينبهون على خطورة الخلط بين هاتين الدلالتين لأنه يؤدي إلى كثير من الشبه والوقوع في المغالطات الفكرية، كما يشير عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) إلى مثل هذا الغلط الحاصل بأن منشأه عدم التفرقة بين "مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع، وهذا منشأ لكثير من الشبه فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان [أي يقظان] انجلت عليك وقدرت أن تُغَالِط وأمنت مِنْ أن تُغَالَط"[2] فمعيار دلالة الألفاظ هو ما في الأذهان وليس ما في الأعيان.

---

[1] – أبو الوليد بن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب ١٩٧٨م (ص١٣-١٤)

[2] – المواقف في علم الكلام، عالم الكتب – بيروت (ص٢٦٩-٢٧٠)

القضية الثانية:

التأويل والمقدس بين الضرورة والخطورة:

إن التراث الإسلامي غني بممارسات ومناهج متعددة للتعامل مع النص المقدس كلها تسعى إلى هدف واحد هو: "فهم النص" فقضية الفهم في حد ذاتها لم ينشأ بسببها اختلافات كثيرة في تاريخ الفكر الإسلامي؛ لأن منهج التعامل مع النص يختلف بحسب اعتبار المركزية: فحينما يكون النص هو المركز الذي تصب في خدمة فهمه كل الأدوات المعرفية بهدف استخلاص منهج إلهي لفهم الوجود، وللتعامل مع الواقع على اختلاف أطواره، وتغير أولوياته، تتقلص كثير من الخلافات القائمة على التعدد الطبيعي للأمزجة والواقع والظروف التاريخية والمرجعيات المذهبية، لتدخل تحت عبارات منهجية جامعة عرفت في التراث الإسلامي بالترجيح، والتوفيق، والخلاف اللفظي، والجمع بين الآراء، والرأي الراجح ... الخ

حيث يتعرض كم هائل من الجهود و الخلافات إلى عملية من الذوبان الفكري والتحليل النقدي أمام الحقائق الثابتة والدلالات القاطعة. وخير شاهد على ذلك تحول بعض العلماء بين المذاهب الإسلامية، حينما تضاء له بؤرة نور جديدة يمكن له بها أن يشاهد النص برؤية منهجية أوضح وأقدس لا يتردد في التحول المذهبي لتحقيق هذا "الهدف" فالإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) بعد أن استمر نصف عمره تقريبًا على الاعتزال تحول إلى منهج أخر رأى أنه ألصق بقدسية النص وأقرب إلى فهمه، وهو المذهب الأشعري، ولم يرى في ذلك حرجًا يلجأه إلى لوي عنق النصوص – المقدسة أو المرجعية– لخدمة رؤية معينة، بل ترك الاعتزال لأهله، وسلك طريقًا أخر بهدف الوصول إلى الغاية المنشودة.

أما حينما تنعكس المنهجية، وتتحول المركزية من النص إلى المتلقي، فمن الطبيعي أن تتغير المفاهيم، وتنقلب الاعتبارات؛ فبدلًا من أن يكون النص هو المحور الذي تصب في خدمته جميع المعطيات والأدوات المعرفية، يصبح النص مُطَوعًا لخدمة الواقع والمذهب، وحتى أصبح خاضعًا للأدوات التي نشأت في أصلها لخدمته. هذ المنهج المنقلب في التعامل مع النص أخطر في أثاره الفكرية من إقصاء النص والبعد عن المقدس؛ لأن المتهم والمحاسب في النهاية هو النص وليست الأدوات.

فالخطورة ليست في ممارسة التأويل كواحد من أدوات فهم النص، كما هو معروف في التراث الإسلامي، لكن الخطورة الحقيقية تتمثل فيما تضمنته بعض المشروعات الفكرية المعاصرة من دعوة لضرورة تفكيك حدود التأويل، وإزالة أي ثابت يمنع من حرية فهم النص، لكن الفهم هذه المرة يأخذ منهج النسبية وعدم الثبات، بحجة تخليص النص من الأشكال السلطوية والحدود التي فرضتها الأيدلوجية والمذهبية على مدار التاريخ الإسلامي- كما يزعمون، وإعادة استحضاره من جديد بعد هدم حدوده وفك قيوده: "فإن استخدام الحاضر في إعادة البناء يقتضي قبل ذلك"الهدم" والهدم الذي نقصده ليس التخريب بمفهومه الأخلاقي، وإنما هو تفكيك وحدات البناء الموروث تفكيكًا تحليليًا .. وهذ التفكيك يؤدي إلى غربلة وترتيب الوحدات ثم بنائها من جديد"[١] هذا المنطلق التفكيكي جعل من التأويل ضرورة لا طريق لفهم النص إلا من خلالها، دون تفريق بين مستويات النص الشرعية والدلالية: حيث "إن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض، أو على

[١] - عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، الانتشار العربي ط١ ١٩٩٨م (ص٢٧-٢٨)

درجة عالية من الكثافة الدلالية.. إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى، من حيث إنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص."[1]

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل بالفعل مارست المناهج الإسلامية نوعًا من السلطة الفكرية تشبه السلطة التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى والتي كانت سببًا للمطالبة بتحطيم الحدود التي تحول بين المؤمن وبين النص؟ وهل الرهبة من اختراق المقدس وقفت بالفكر الإسلامي عند ظواهر النص واضطرته إلى اللجوء إلى "التسليم" و "التفويض" كمناهج بديلة عن ثبر أعماق النص وتعدي حدود الظاهر؟

وهذ يدعونا للإشارة إلى منهج التفويض في الفكر الإسلامي:

الحقيقة أن هذه مسألة واسعة شغلت جزءًا كبيرًا من دراسات علوم القرآن تحت باب "المحكم والمتشابه" وجزءًا مهمًا من الدراسات الكلامية، وخاصة لدى الفكر الأشعرى الذي اعتمد منهجي التفويض والتأويل في فهم قضايا الاعتقاد، واعتبر كلًا منهما مستويين متراتبين للتأويل؛ من حيث إنهما يتخطيان ظاهر النص إذا استشكل لدى الوهم المشابهة بين القديم والحادث؛ فكلٌ من التفويض والتأويل صرفٌ للفظ عن ظاهره، إلا أن التفويض (منهج السلف وهم من كانوا قبل الخمسمائة) لا يُعَيِّن، بعد تخطي الظاهر، معنى مرادًا من النص، بل يفوضه إلى الله سبحانه وتعالى، أما التأويل (منهج الخلف) فمهمته، بعد تخطي الظاهر الموهم للتشبيه، وضع احتمالات وورود تليق بالذات العلية وتتفق مع المعطيات العقدية واللغوية وغيرها، إلى جانب أنها تعصم الذهن عن زلل الوهم

---

١ – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٤م (ص٢٣٧-٢٣٨)

وانزلاقه في مهاوي التشبيه والتجسيم، لذلك يثني الشيخ البيجوري (ت١٢٧٦هـ) على المنهجين بعد بيان ما يميز كل واحد منهما بقوله: "وطريقة الخلف – أي التأويل– أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والردّ على الخصوم وهي الأرجح، ولذلك قدمها المصنف[١]، و طريقة السلف – وهي التفويض – أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى"[٢] ومع ذلك فالطريقة الثانية "الأسلم" لا تأتي من فراغ معرفي أو إيماني، بل هي عبارة عن مقام أُسِس بنيانه على قواعد تربوية وعقلية انصهرت في بوتقة الإيمان فترجمت كمنهج في لفظ التفويض.

ولذلك نجد الباحثين المنصفين يقررون أن التعمق الفلسفي والبعد الواسع للمعارف ليس هدفًا في حد ذاته، بل هو وسيلة من وسائل التحقق بالمعارف والوصول إلى الهدف الأسمى الذي يستقر عنده العقل والقلب، لينتقل إلى مرحلة أخرى من مراحل تحقيق الغاية الوجودية. هذه النتيجة التي يسعى إليها الإنسان في رحلة سعيه الفكرية هي التي عرفت بـ "التفويض" كمنهج، وبـ "الصديقية" كمقام، والذي أوجزه أبو بكر الصديق رضوان الله عليه لما أُخبِرَ بطريق طلب الاستنكار، أو الاستفسار عما حدث لصاحبه ﷺ ليلة الإسراء

---

[١] – يقصد الشيخ إبراهيم بن حسن اللقاني المتوفى سنة ١٠٤١هـ في نصه المشروح من جوهرة التوحيد:

وَكُلُّ نَصٍ أَوْهَمَ التَّشْبِيهَا   أَوِّلْهُ أَوْ فَوِّضْ وَرُمْ تَنْزِيهَا

[٢] – تحفة المريد للشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري شرح جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم بن حسن اللقاني، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية بيروت ط٢ ٢٠٠٤م (ص ١٠٤)

فقال: "وَاَللَّهِ لَئِنْ كَانَ قَالَهُ لَقَدْ صَدَقَ"[1] دون الحاجة للرجوع إلى أدنى درجات الإثبات وهي الإدراك الحسي. فهل هذا المنهج هو مجرد اتباع محض للمقدس، وإغلاق لأعين العقل عن طرق الاستدلال كما يعتقد البعض؟

إن الناظر إلى منهج التفويض أو التصديق من حيث إنه نتيجة لمقدمات ومراحل منهجية يدرك أنه من أعمق المناهج في الفكر الإسلامي، فهذه المرتبة ليست بداية لعموم السالكين لطريق الحقيقة – كما يتوهم البعض – ولكنها نتيجة لمنهج استدلالي متعمق بَيَّن مراحله الإمام أبو حامد الغزالي في تقسيمه لمراتب المعلومات غير الضرورية، أي التي تحتاج إلى استدلال: "أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما"[2] فليس كل تصديق مبني على الاستدلال العقلي، وإلا لما احتجنا إلى رسل يبلغوننا مرادات الله، ويخصصون لنا ما تجوزه العقول من أوجه تصوراتها الممكنة لكل ما غاب عنها، بل للتصديق مراتب؛ منها ما يحتاج إلى البراهين العقلية والأقيسة والمقدمات المتعددة حسب التوجه الفكري والوجداني لطالب الوصول إلى الحقيقة، ومنها ما لا يحتاج إلا إلى التلقي والتسليم، الذي يلزم عن المرتبة الأولى، إذا لزم صاحبها ذلك، وهذا المنهج هو المذكور في قوله تعالى:﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[3] فالتعبير بوصف الرسول بدلًا من الاسم في هذا المقام دليل على أن

---

١ – جمال الدين عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط٢ ١٩٥٥ (٣٩٩/١)

٢ – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط١ ٢٠٠٤م (ص١١٥)

٣ – سورة الحشر: آية ٧

المتلقي لهذا الخطاب قد سبق لديه مرتبة التصديق بالألوهية وبالرسالة، فيتحصل اللازم المترتب على ذلك وهو "الأخذ" بمعنى التسليم والتطبيق. فهذه مرحلة تلقي وفهم، وليست مرحلة إثبات للأصل الأول؛ لذلك يكتفي العقل فيها بمجرد الحكم بالجواز أو بعدم الاستحالة.

وهذ الأمر يحتاج إلى دقيق نظر وعدم خلط ما بين المراتب، لذلك يصف الإمام أبو حامد هذه المرحلة بقوله: "فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز، وبين الرتبتين فرقٌ ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل: أعلم أن الأمر جائز، وبين قوله: لا أدري إنه محال أم جائز، وبينهما ما بين السماء والأرض، إذ الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز، فإن الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة، ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً"[1] وأما الخروج من مرتبة الاحتمال العقلي إلى مرتبة الوجوب الوقوعي فهي مهمة النص، وهنا يتجلى مقام التصديق في موقعه الحقيقي متجاوزًا مرحلة الاستدلال إلى مرحلة التيقن والثبات؛ ولهذا استخدم الصدِّيق رضوان الله عليه قياس الأَوْلَى في جوابه عن التعجب لتصديقه المباشر بقوله: " فما يعجبكم من ذلك! فو الله إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه، فهذا أبعد مما تعجبون منه"[2] فهذه إشارة إلى أن هذه مرتبة تالية ولازمة لمرتبة الاستدلال العقلي، أو لتحقق

---

١ – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط١/٢٠٠٤م (ص١١٦)

٢ – عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري: السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة (٣٩٩/١)

التصديق الأَوَليّ. ولما لاحظ أبو بكر الصديقرضي الله عنه احتمال غياب هذا البعد الأبستمولوجي لمقام التصديق لدى هؤلاء الذين لم يقربوا المرحلة الأولى من التصديق البرهاني أراد أن يقيم دليلًا عقليًا مبنيًا على مقدمات ضرورية وأخرى حسية فسأل النبي صلى الله عليه وسلم: "فقال: يا نبي الله أحدثت هؤلاء القوم أنك جئت بيت المقدس هذه الليلة؟ قال: نعم، قال: يا نبي الله، فصفه لي، فإني قد جئته– قال الحسن: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فرفع لي حتى نظرت إليه فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصفه لأبي بكر، ويقول أبو بكر: صدقت، أشهد أنك رسول الله، كلما وصف له منه شيئا، قال: صدقت، أشهد أنك رسول الله، حتى إذا انتهى، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر: وأنت يا أبا بكر الصديق"[١] فوصف النبي صلى الله عليه وسلم هذا المقام الذي رجح فيه النص أحد أوجه الورود العقلي بالصديقية؛ لأنه لا يتطلب إلا مجرد التصديق.

فمنهج التفويض لم يكن بديلًا عن العمق المعرفي في التعامل مع النص، ولم يكن مجرد تسليم بسلطة المقدس في نفوس المؤمنين به، بل هو أحد المطالب التي تحدد طبيعة العلاقة مع النص في ضوء متطلبات الذات العارفة ومراعاة خلفياتها المعرفية والثقافية المتعددة، بالشكل الذي لا نستطيع معه أن ننفي تأثير المقدس على نفس المتلقي على الصعيدين المباشر وغير المباشر، ولهذا وصف هذا المنهج بأنه الأسلم، مع صعوبة تحصيله من حيث التحقق.

وبالعودة إلى مورد الإشكال الأول وهو حقيقة المنهج التأويلي في الفكر الإسلامي، الموصوف في مذهب متأخري الأشاعرة بأنه "الأعلم" و"الأحكم"،

---

١ – السيرة النبوية لابن هشام (٣٩٩/١)

رغم الخلاف الكبير الذي دار حول الممارسات الفكرية المتعلقة به في مراحل متعددة من تاريخ الفكر الإسلامي، سيما الجانب العقدي منه مما أدى إلى وصفه "بالخطورة". نجد أنه قام بدور لا يمكن التغافل عنه من رد كثير من الشبه العقدية والعقلية التي كادت أن تُحدِث نوعًا من القطيعة المنهجية بين القارىء وبين النصوص المقدسة بسبب الاصطدام المباشر في كثير من الأحيان مع ظواهر النصوص. ورغم ذلك ظلت ثنائية التأويل والمساس بقدسية النص تعترض أي ممارسة لتجاوز ظاهر النص؛ حيث "عرف تاريخ التأويل التحرج من التأويل نفسه، فقد استقر في الأنفس التقية أن التأويل قد يصرف عن النص، وما ينبغي أن يصرف عن النص ذكاء ولا استنباط ولا رأي. النص ينبغي أن يظل في أنفسنا أكبر من كل تأويل."[1] ولكن بالنظر إلى الواقع المعرفي لم يكن التأويل يمثل تعارضًا مع تلك القدسية والمهابة، بل على العكس "نحن نقرأ التأويل لنثري، ولنقبل على النص. إذ إننا نأخذ حق النص، ونأخذ حق التأويل. ولا نسمح للتأويل أن ينافس النص، التأويل يتواضع ليرفع النص الكريم."[2]

<u>ويبقى لإجابة السؤال السابق أن نتعرف على مدى ضرورة منهج التأويل في الفكر الإسلامي:</u>

والحقيقة أن قضية ترديد التصنيف المنهجي للتأويل ما بين الضرورة والخطورة قد احتل جانبًا مهمًا في التراث الإسلامي، باعتباره أحد أدوات تقريب الكلام الإلهي إلى العقل البشري، خاصة لدى الفلاسفة والمتكلمين المهتمين

[1] – د. مصطفى ناصف: مسئولية التأويل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام القاهرة ط١ ٢٠٠٤م (ص١٢)

[2] – المرجع السابق (ص١٢)

بتقنين القضايا الأصولية والمعرفية؛ أمثال ابن سينا (ت٤٢٧هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ) وابن رشد (٥٩٥هـ) والرازي (ت ٦٠٦هـ) وغيرهم، وقد فَصَّلوا ذلك فيما هو معروف بقوانين التأويل، كما سيأتي الحديث عنها في الفصل الأخير.

القضية الثالثة:

حقيقة تاريخية النص الديني

لم يستطع كثير من أصحاب القراءة الحداثية للنصوص أن يفرقوا بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ونظروا إلى القرآن الكريم على أنه مجرد "نص" أو أداة لغوية لنقل مرادات الله إلى البشر، من حيث إن الدلالة اللغوية، المرتبطة بالتطور التاريخي، هي المعيار الحاكم لأي نص، لا فرق في ذلك بين نص إلهي ونص بشري، فيظنون أن اعتبار "الإلهية" في فهم النص القرآني لن يضيف للوعي الإنساني إلا تصورًا أسطوريًا لا علاقة له بالواقع، لأن العالم الإلهي "غيب" لا يملك الإنسان بمحدودية أدواته أن يُخضِعَه للفهم. فالخطاب القرآني مع وصفه "الإلهي" إلا أنه خطاب للبشر، فلابد أن يكون خاضعًا لأدواتهم المعرفية وحدودهم الإدراكية.

وبما أن اللغة هي التي تمثل "الدال" في النظام الثقافي، وهي – كما سبق – مستمدة من ثقافة كل عصر تنتمي إليه، فيكون المرجع الأساس في فهم النص هو الثقافة السائدة في ذلك العصر، فلا مجال إذن لفهم النص القرآني، ولا أي نص، بمعزل عن ملابساته التاريخية، وليس بإمكان أي قراءة سابقة للنص أن تضع حدود فهمه للحقب التاريخية التالية عليها؛ وبالتالي لا وجود لسمة الأبدية لأي اعتبار مفاهيمي، فالمتصف بالأبدية، إن أُقِرت، هو اللفظ وليس المراد منه، وهذا ما أسس للتاريخية بمعناها الحداثي.

معنى تاريخية النص:

تُعَد الدعوى إلى تاريخية النص من أبرز ما يمثل الهرمنيوطيقا في ثوبها الشرقي، وقد تعددت تعريفات التاريخية حسب الطبيعة المنهجية لكل واحد من ممثلي هذه الدعوى رغم تقارب النتائج التي توصلوا إليها، وللوصول إلى تصور جامع لهذه التوجهات يمكننا أن نُعَرِّف التاريخية بأنها:

محاولة لربط النص بملابساته الزمانية والمكانية، وسلب الرؤى التقليدية التي تصف النص الإلهي بالمتعالي أو المتجاوز لحدود الزمان ومواطن التنزيل.

ولزم عن هذا التصور تحديد فاعلية القرآن الكريم بحدود الزمان والمكان، ورفض كل القراءات والتفاسير التراثية للنص بناء على أنها لا تعبر عن النص بوصفه كلام إلهي موجه للبشر جميعًا، ولكن باعتبارها قراءات عبرت عن رؤية أصحابها في ظل واقع تاريخي انتهي بانتهاء زمانه.

لذلك جاءت قراءات الحداثيين للقرآن الكريم عبر منهج التاريخية دعوى صريحة لأنسنة النص الإلهي، وربطه بوقائع نزوله، فيكون نتاجًا لواقع معين نزل مخاطِبًا أهلَه ومعالِجًا مشكلاتهم، كما يصرح بذلك نصر أبو زيد (ت٢٠١٠م): "إن القرآن "مُنتَج ثقافي" لكنه مُنتَج قادر على "الإنتاج" كذلك، لذلك فهو " مُنتَج" يتشكل لكنه في الوقت نفسه – من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة – يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا .. وهذا هو مفهوم التاريخية في مجال النصوص عمومًا، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص"[1] وأي محاولة للخروج عن رؤية

---

[1] – النص والسلطة الحقيقية – الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط١/١٩٩٥م (ص٨٨)

الخطاب الإلهي بوصفه "منتَجًا ثقافيًا" و "نصًا لغويًا" مرتبطًا بحدود الزمان والمكان، تؤدي به حتمًا إلى تصور خرافي بعيد عن أدوات التصور المعروفة لدى الإنسان.

وهذا ما دعا مفكرًا مثل محمد أركون (ت٢٠١٠م) إلى القول بأن الإصرار على إضفاء وصف "المتعالي" على الكلام الإلهي أدى إلى دخول كثير من التصورات الأسطورية على الحقائق الدينية، في محاولة لرسم صورة نموذجية عن الحقائق التي يُظَن فيها أنها متعالية وهي لا تخرج عن كونها تاريخية، حيث يرى: "أن الأسطورة أو الخيال القصصي له دور كبير في صنع التاريخ الإسلامي، مما يجعله في حاجة إلى إعادة نظر تكويني مع إغفال الأثر الأسطوري والخيالي عليه"[١] وهو في هذا السبيل يحاول جاهدًا أن يثبت أنه لا يوجد نص يتعالى عن النقد التاريخي، فالفكر الديني كله كان ولا يزال: "مبنيًا على مفهوم دين الحق الذي يُقَدِم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ثم جاءت الحداثة وألحت على تاريخية الحقيقة .. وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي مُنَزَّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا، فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق"[٢] فالتاريخية عند أركون ما هي إلا دعوى لتجاوز كل الأصول التراثية التالية للقرآن الكريم بحجة أنها أُسست لخدمة

---

[١] -محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي ط١٩٩٦/٢ (ص١٥)

[٢] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ط٢٠٠٥/٢م (ص١٠)

أيدلوجيات خاصة ارتبطت بظروف معينة سياسية ومذهبية وغيرها، عملت على مدى عصور متلاحقة على انغلاق الفكر الإسلامي داخل إطار تقليدي موروث أحال بين المسلمين وبين التقدم بأنواعه المختلفة؛ وبالتالي مست الحاجة إلى النقد التاريخي لكل الأصول "التراثية" بما فيها القرآن الكريم.

فخلاصة معنى التاريخية لدى أصحاب هذا التوجه هو:

ارتباط النص بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص – من هذا المنظور – لا يعدو أن يكون نتاجًا للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضًا في تأثيره، محصورًا في بيئة نشأته، غير منفك عن دواعي تشكله.[١] وهذه المنهجية لا تتحرج في أن تجعل من الكلام الإلهي – المتصف بالديمومة وبأوجه الإعجاز المتعددة، العام لجميع البشر – "مُنتَجًا ثقافيًا" يتصف بالحدوث الذي هو جزء من معنى تاريخيته كما يلخصه نصر أبو زيد في قوله: "فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني – بالفهم والتأويل – من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة"[٢] والتأويل الذي يقصده ليس هو التأويل "التراثي" الذي عهدته الأجيال السابقة التي جعلت من الخطاب الإلهي خطابًا "يحتمي بالتراث ويحوله إلى "ساتر" للدفاع عن أفكاره، هو ذات الطابع "التقليدي" الذي يميل إلى إبقاء الوضع على ما هو

---

[١] – انظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، منشورات دار الأوقاف والشئون الإسلامية – المملكة المغربية ط١/٢٠١٠م (ص٢٠٩–٢١٠)

[٢] – نقد الخطاب الديني (ص٢٠٤)

عليه"[١] ولكنه تأويل لا يتقيد بثوابت لغوية أو معرفية، فمعياريته هي اللحظة الزمانية بما تحويه من منافع مؤقتة؛ إذ لاشيء متصف بالدوام.

ثم يعود بعض رواد النزعة التاريخية ويقسم القرآن إلى مرحلتين مُصَدِّرًا هذه القسمة باستطراد يظنه القاريء العادي استثناءًا يعيد إلى النص قدسيته: "لكن القول بأن النص مُنتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والإكمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتِجًا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها"[٢] فالمحدد لبنية النص في مرحلته الأولى هو الواقع الثقافي والمعرفي الكائن آنذاك، لكن هذه المرحلة تلتها مرحلة أخرى أصبح النص فيها هو المُنتِج للثقافة والمسيطر على كل الرؤى الفكرية، و "الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص: هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها."[٣] وفي الواقع أن هذا ليس استطرادًا يعيد للقرآن قدسيته – كما يُظَن من ظاهر العبارة – ولكنه محاولة غير مباشرة لتبرير التمثل بالحداثة الغربية بنفس مبرراتها، وهي التخلص من سلطة النص التي سادت الفكر الكنسي في العصور الوسطى. فيرون أن الثقافة التي تَكَون من خلالها السياقُ القرآني في القرن الأول الهجري هي الثقافة التي أمدت العقل المسلم في مراحله اللاحقة بفرض نوع مقدس من "الهيمنة" و"السيطرة" وهي بعينها الثقافة التي يسعى "التراثيون" إلى جعلها مصدرًا للإمداد المعرفي وحاكمًا على إنتاجه في عصرنا

[١] – نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط١٩٩٦/٢م (ص٥)

[٢] – نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص٨٨)

[٣] – النص والسلطة والحقيقة (ص٨٨)

الحاضر. ويعد هذا مبررًا كافيًا لديهم للدعوى إلى قراءة النص قراءة تاريخية بالمعنى المذكور. ومما يؤكد هذا التصور قوله في موضع أخر: "الذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي"[1] وحينما يورد سؤال عن المقصود بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية، يكون الجواب: "من المؤكد أننا لا نعني بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عند نزول النصوص الدينية منجمة.. إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يعتمد على إنجازات العلوم اللغوية"[2] وقد ألمحنا من قبل إلى طبيعة الإنجازات اللغوية لديهم.

لماذا التاريخية؟

إن المهمة الأكبر للحداثة هي مركزية الإنسان للكون، ومنحه الحرية التي تفك عنه جميع قيوده: "فإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي – الإنسان – هو نقطة البدء والمعاد"[3] فتسعى الحداثة بدورها إلى إعادة تشكيل الوعي الإنساني بعيدًا عن أي عائق، وأكبر عائق أمام الحرية الإنسانية – كما تصوره الحداثيون– هو سلطة المقدس المتجذرة بداخله. وقد وجدوا في القراءة التاريخية للنص تحقيقًا لهذا الهدف، فكل إلزام تشريعي يمثله أمر أو نهي ضمن خطاب إلهي معين ليس متوجهًا – بوصفه التاريخي – إلى إنسان عصر الحداثة، فلا وجود لقانون عام يمكن أن يتجاوز حدود التاريخ، ولا مكان لعقيدة ثابتة تفرض

[1] – نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص٢٠٥)

[2] – المرجع السابق (ص٢٠٢)

[3] – المرجع السابق (ص٢٠٢)

أي نوع من الإلزام العملي، فتاريخية النص ليست دعوى للخروج عن الدين، بقدر ما هي دعوى لأنسنته واستحداثه.

وفي الحقيقة أن هؤلاء الذين سعوا– مقتدين بالنموذج الحداثي الغربي – إلى "أرخنة" النص الديني من أجل تحقيق الحرية المنشودة والخلاص من الأشكال المُشَرْعِنَة للسلطة قد دخلوا باختيارهم تحت سلطة جديدة، هي سلطة قوانين الحداثة التي يفرضها صانعوها كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن: "إن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرضة بذلك لآفات منهجية مختلفة .. هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة، فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختيارًا تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية"[١]

والهدف الثاني والأبرز للتاريخية هو إحداث نوع من القطيعة المعرفية مع كل القراءات السابقة المتعلقة ببيان القرآن الكريم تفسيرًا أو تأويلًا أو تأصيلًا؛ حيث تَعتَبِر القراءة الحداثية للنص كل ما يتعلق بـ "الماضي" مناقضًا لـ "الحاضر" ومُعَطِلًا للحداثة عن آداء وظائفها التي من أهمها تخليص الإنسان من جميع قيوده، وأن الرجوع إلى الماضي بدون تحليل أنساقه التاريخية هو في حد ذاته سجن للعقل ولحرية الإبداع، في الوقت الذي أصبح فيه الخروج من هذا السجن هو "الهم المُلِح الذي يجب علينا أن نلجأ إليه إنقاذًا لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ والتقوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وانتهى"[٢] فيرون النجاة الحقيقة في الانسلاخ من

---

[١] – روح الحداثة (ص١٩٢–١٩٣)

[٢] – النص والسلطة الحقيقية (ص٩٢)

الماضي بالكلية، وهذه المهمة "الملحة" لا تتأتى عن طريق النقض أو الاستبدال – فلا وقت لديهم لذلك – ولكن عن طريق "أرخنة" الماضي بكل ما يحتويه من مقدس وبشري، فكل ماض أدى دوره وانتهى بانتهاء زمانه، والعودة إليه حتى على سبيل الإحياء أو الاستحداث يُعَد جُرمًا في حد ذاته، كما يقول نصر أبو زيد: "إن المُحدَثين يرتكبون جرمًا إذا ظلوا يدورون في نفس فلك الأسئلة الدينية المطروحة في التراث، ويتحول الجرم إلى خيانة إذا تم تبني هذا الموقف أو ذاك من مواقف الأسلاف"[1]

ويبدو أن مهمة النقد لدى أتباع هذا التوجه شغلتهم عن مهمة البناء، أو الخروج بعملية إجرائية واحدة بديلة عن عشرات الإجراءات التراثية التي قضوا أعمارهم في بيان قصورها ومحدودية أدواتها. ومن العجيب أننا لا نجد وسط المئات من المؤلفات الضخمة في نقد "القراءات التقليدية" للنص – بتعبيرهم – مؤَلفًا واحدًا يشتمل على تفسير للقرآن الكريم يؤصل لعقيدة أو يرسخ لمبدء أخلاقي. إن تقديم المنتج البديل هو الجزء الأكبر، والهم الذي يجب أن يكون "مُلِحًا" على الحقيقة لأي مشروع فكري يقتنع أصحابه بأركانه وبأسس بنائه، لكن الأمر يختلف حينما يكون المنطلق هو التغريد وسط سرب الحداثة الذي إلى الآن لم يحدد وجهته الأصلية.

أهم ما يترتب على الإقرار بتاريخية النص الديني:

قد يتساءل البعض: ما خطورة المنهج التاريخي – بالمعنى المذكور – في فهم النص؟ وهل الاعتبارات التاريخية ليس لها دور في فهم القرآن الكريم؟ والحقيقة أن للاعتبارات التاريخية مداخل متعددة في فهم النصوص الدينية قرآنًا

[1] – النص والسلطة الحقيقية (ص٩٣)

وسنة، ولكن حسب حدود ومعايير فصّلَتَها كتب الأصول وعلوم القرآن الكريم في قواعد منهجية استطاعت أن تستفيد من التاريخ في فهم النص وخدمة مقاصده العامة والخاصة، مثل ما عرف بعموم اللفظ وخصوص السبب، وضوابط تخصيص العام وتقييد المطلق، والثابت والمتغير في الأحكام الشرعية.. وغيرها. لكن منهج التاريخية الذي اعتمدته التوجهات الحداثية في قراءة النصوص وجعلته حجة لتحديد كل نص بزمان نزوله تترتب عليها كثير من المخاطر المنهجية التي تحتاج كل واحدة منها أن تُبحَث على حِدة، ولكن لخطورة تطبيق هذا المنهج أوجز أهم نتائجه فيما يلي:

- إن القول بتاريخية النص الديني ينفي وصف الثبات والأزلية عن العقائد والأحكام
- إلغاء للإعجاز اللفظي والدلالي للقرآن الكريم
- دعوى صريحة إلى إحداث قطيعة بائنة بين الحياة وبين العقيدة والدين
- كما أن التاريخية في حد ذاتها ليست منهجًا لتجديد الفكر، ولكنها منهج لتجديد التدين
- نسبية التكاليف وعدم الحكم بشمول الخطاب الدال عليها
- زوال الحدود الفاصلة بين الكلام الإلهي والكلام البشري، إذ لا يوجد ما يميز أحدهما عن الأخر ما دام المخاطَب واحدًا فيهما.

مداخل القراءة التاريخية للنص:

اعتمد أصحاب القراءة التاريخية للنص على عدة أصول تراثية في علمي أصول الفقه وعلوم القرآن، متعلقة بنزول القرأن الكريم منجمًا، وظنوا أنها تعطيهم المشروعية لتطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم، أهمها: أسباب

النزول وتقسيم القرآن الكريم إلى مكي ومدني، والناسخ والمنسوخ. فيرون أن من علل تنزيل القرآن الكريم منجمًا كون أكثر آياته نزلت معالجة لمشكلات واقعية تحت أفق المناخ الثقافي والعقائدي والمجتمعي السائد في ذلك الوقت، فكم من علل ذُكرت لنزول الآيات مجيبة لسؤال، أو مرجحة لرأي، أو متحدية بإعجاز.. إلى أخر ما هو مفصل في أسباب النزول، وبناء على ذلك لما بدأ المتخصصون في تقسيم القرآن الكريم وتصنيف آياته لم يجدوا إلا الزمان والمكان ضوابط لهذا التصنيف فقسموه إلى مكي ومدني، ولكل منهما خصائصه ومميزاته. إلى جانب أن الإسلام لما بدأ يتوسع لمخاطبة جمهور أكبر كانت علل الأحكام تتغير وبالتالي يتغير معها الخطاب فوجد الناسخ وبقي المنسوخ تلاوة أو أو حكمًا.. الخ

والحقيقة أن هذه الرؤية في تبرير تاريخية القرآن الكريم وأنها: "ترى النص استجابة للواقع تأييدًا أو رفضًا، وتؤكد علاقة "الحوار" و "الجدل" بين النص والواقع"[1] قد تكون ذات أهمية تطبيقية إذا انسحب الحكم على كل واقع لم يُحدَد بزمان القرن الأول فقط، لأنها بهذا تقصر أكثر الخطاب الإلهي على أهل ذلك الجيل الأول، لأنه جاء عاكسًا لواقعه، معالجًا لإشكالاته الفكرية حسب الأدوات المعرفية المتاحة آنذاك، في الوقت الذي يكون تطبيقه على أي واقع لاحق نوعًا من المبالغة والتلفيق؛ فإذا كان الخطاب الإلهي – وخاصة التشريعي منه – "خطابًا" لمتلقي "حاضر" ينطبق عليه النص القرآني أصالة بدون تحايل أو تلفيق، فكيف لنا أن نلوي الخطاب ونرغمه على مواجهة مخاطب مختلف في زمان مختلف، فوق أنه لم يكن متصفًا بـ: "الحضور" وقت تلقي الخطاب حتى يكون موجهًا إليه؟

---

[1] – مفهوم النص (ص٩٧)

ويرى أصحاب هذا الاتجاه الفكري أن إشكالية العلاقة بين النص والواقع لم يستطع "التراثيون" أن يقدموا لها حلًا موضوعيًا فيما عنونوا له بمبحث "عموم اللفظ وخصوص السبب" فقد ظن الكثيرون أن هذه القاعدة تحل مشكلة تعارض عملية الترابط "السببي" بين الآيات وأسباب نزولها، أو بين الآيات المنسوخة والأخرى الناسخة؛ لأن للمخاطب المعاصر أن يتجاوز سبب نزول حكم معين مستندًا إلى عموم لفظه ويتمكن، بناء على ذلك، من إسقاط هذا الحكم على واقعه، فيقرر هؤلاء: "أن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية "عموم اللفظ وخصوص السبب" أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص، ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة"[1] ويستدلون على ذلك بمواقف للصحابة الكرام ولكبار الفقهاء بعدم أخذهم بقاعدة عموم اللفظ، والتقيد بـ "خصوص السبب" عندما اقتضت حاجة الواقع ذلك، مثل موقف عمر بن الخطاب ﵁ في توقفه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمًا من الزكاة، وعدم إقامته رضوان الله عليه حد الردة على الغلامين اللذين كان يجوعهما سيدهما، ليصلوا إلى نتيجة: "إن التمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني .. إن أخطر هذه النتائج أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام .. هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها."[2] لتحايله على عرضها على واقع ليس واقعها، ومخاطب لم يتوجه إليه الخطاب بذاته، وبالتالي تنتفي الحكمة ويصعب

[1] – مفهوم النص (ص١٠٦)

[2] – مفهوم النص (١٠٤)

التطبيق. ويرى هؤلاء في القراءة التاريخية للنص حلًا لهذه الإشكالية وإنقاذًا للنصوص من إقحامها في واقع لم تتوجه إليه فتفقد بذلك جانبًا مهمًا من جوانب قدسيتها.

حل إشكالية: جدلية العلاقة بين النص والواقع:

الحقيقة أن ثنائية العلاقة بين النص والواقع لم تكن لتمثل إشكالية في التراث الإسلامي، ولكنها كانت مصدرًا للإبداع والإنتاج في كثير من العلوم الإسلامية، فالناظر إلى الفقه الإسلامي والفروع المنبثقة عنه مثل فقه النوازل، أو ما يعبر عنه أحيانًا بفقه الطوارىء، وتجديد فن الفتوى وأدوات الإفتاء، وربط الأحكام الشرعية بالمقاصد الكلية. وكذلك المُطَلِع على علم الكلام الإسلامي في كتابات بعض المنصفين المحدثين في تطبيق القواعد الكلامية على القضايا التي يفرضها الواقع المعرفي وعرضها بأدوات أهل كل عصر، وكذلك الفلسفة الإسلامية كيف انبثق منها كثير من القضايا الفرعية التي نشأت جميعها لخدمة واقع الإنسانية، وحصر هذه الجهود يحتاج إلى استطراد كبير ليس هذا مجاله.

فالناظر بعين الإنصاف والموضوعية يرى أنه لم تحدث إشكالية أو جدلية بالمعنى الحداثي إلا بعد دعاوى التنفير من التراث التي ترتب عليها قطيعة جزئية بين الواقع وبين الإنتاج الفكري لدى بعض ممن شغلتهم التوجهات الحداثية ودعوات القطيعة مع التراث. وانصب الاشتغال الأكبر على النقد ومحاولات التخلص من الماضي حتى بدون تقديم آليات لإنشاء البدائل الفكرية التي تُشبِع العقل الإنساني بأصوله وثقافته بدلًا من استغراقه داخل ثقافة مستوردة هو فيها غريب مهما بلغ به الأمر. فلو قدم هؤلاء البديل عن التراث الذي قضوا أعمارهم في محاولات نقده لانشغل الواقع المعرفي بالممايزة بين معيارين علميين، ويقرر بأيهما يستتير.

والحقيقة أن التراث الإسلامي قدم معالجات منهجية متنوعة في موضوع "جدلية العلاقة بين النص والواقع" نذكر منها نموذجين أجد أنهما يمثلان سندًا مناسبًا لمنعنا وجود الأشكلة المذكورة، وهما:

أ- مسألة خطاب المعدوم:

مما سبق يتبين أن الأساس الجامع لمبررات المنهج التاريخي في فهم النص القرآني هو صعوبة تصور توجه الخطاب لمخَاطَب لم يكن حاضرًا بذاته وبملابسات واقعه حين توجيه الخطاب إليه. وهذه المسألة قد عالجها التراث الإسلامي تحت عنوان "خطاب المعدوم" في معرض الحديث عن توجيه الحكم الشرعي؛ فالخطاب التكليفي من الله عز وجل ومن خلال رسوله صلى الله عليه وسلم يشمل المكلفين الموجودين عند الخطاب، وأما الذين يوجدون من بعد فهل يوجه إليهم التكليف أو لا؟

والحقيقة أنه لم يختلف العلماء حول عدم توجيه الخطاب للمعدوم، بقدر ما اختلفوا في دلالة دخول المعدوم – وقت توجيه الخطاب – في الحكم: فـ "كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود، أو أنه ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا؟"[١]

- فمنهم من ذهب إلى دخول المخاطَب "الغائب" في جنس الخطاب الموجه إلى المخاطَب "الحاضر" بناء على إمكان أمر المعدوم،

[١] – حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/١٨٢)

وصلاحية توجيه الخطاب إليه بتعلقه الصلوحي القديم، بشرط إرجاء تنجيز الحكم إلى مرتبة تحقق هذا المخاطَب بالوجود العيني، وهو تكليف عقلي، بمعنى: "أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف مأمور فى الأزل بأن يفعل فيما لا يزال، بعد فهمه ذلك فيما لا يزال، وعلى ذلك عبارة السعد فى التلويح حيث قال: جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود قال ابن السبكى فى شرحه على هذا المتن: واعلم أن شيخنا إنما أراد التنجيز والتعلق عنده قديم ولا يلزم من تنجيز تكليف المعدوم أن يكون المعدوم مكلفًا بأن يوجد الفعل حالة عدمه، بل يكون التكليف به على صفة وهى أنه لا يوقع الفعل إلا بعد وجوده واستجماع الشرائط وذلك لا يوجد عدم التنجيز، بل التنجيز واقع وهذا معناه، ومن ظن أنه يلزم من كونه مأمورًا فى العدم أن يوجد الفعل فى حالة عدمه فقد زل"[1]

- ومنهم من أنكر خطاب المعدوم وذهبوا إلى أن أوامر الشرع الواردة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، تختص بالموجودين آنذاك، وأن مَنْ بَعدَهم يتناولهم الخطاب بدليل: "فخطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم باسم الجمع إنما صار شاملا جميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة، والإجماع

[1] – شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني (٢/٢٦٤)

في نفسه دليل قاطع لا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه وقالوا ما قالوه عن دليل فثبت ما أجمعوا عليه"[1]

وهذه المسألة تفرعت على بعض المسائل الاعتقادية وهي إثبات الكلام النفسي القديم لله تعالى أو عدم إثباته على تفصيل مجمله: أن من أثبت كلامًا أزليًا لله تعالى جَوَّز بناءً على ذلك توجه الخطاب للمعدوم؛ إذ جميع المخلوقات معدومة بالنظر إلى مرتبة الأزلية. ومن نظر إلى الكلام الإلهي باعتباره الأصوات والحروف وحكم بحدوثها، فذهب إلى عدم جواز توجيه الخطاب للمعدوم حين مخاطبته، ولكن يتوجه إليه الخطاب بدليل آخر، ذهب الأكثرون إلى أنه الإجماع؛ بناء على أسس فصلوها في مواضعها من كتب الأصول. وبوضوح محل الخلاف بين العلماء المسلمين لم تعد مسألة خطاب المعدوم تمثل إشكالية لدى الراغبين في معرفة الحق دون من يُؤثِر المكابرة.

ب-تنجيم القرآن الكريم وعموم خطابه:

إن جدلية العلاقة بين النص والواقع أحد نتائج النزعة الحداثية بتحويل مركزية الوجود إلى الإنسان، كما سبقت الإشارة؛ حيث جعلت من النص والواقع طرفين لثنائية يدور الجدل فيها حول مَنْ يقود زمام المعرفة ويوجه سير الوجود: النص أم الواقع؟

وفي سبيل نسبة الحقائق المعرفية إلى الواقع اعتمد أصحاب هذا التوجه في إثبات دعواهم على عدة آليات انبثقت جميعها عن طبيعة

---

[1] - أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١/١٩٩٩م (١٢١/١)

تصورهم لتنجيم القرآن الكريم ونزوله استجابة لبعض الملابسات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية التي كان يواجهها الإنسان في الزمان المحدد بوقت نزول الوحي عند البعض، أو بوقت حياة النبي ﷺ عند البعض الآخر، فذهبوا إلى أن التلازم الحاصل بين فهم آيات القرآن الكريم وبين بعض المسائل – المشار إليها سابقًا – مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني يؤدي إلى ضرورة ربط النص الإلهي المنفعل عن سياق واقع مُحَدَد بزمان هذا الواقع وعدم السماح بتطبيقه قسرًا على سياقات واقع مختلف له المقدرة على إنتاج معارفه حسب حاجاته.

والحقيقة أن الواقع، بما يشمله من معارف وما يسعى إليه من مطالب، هو مفتاح لفهم النص واستخلاص منهج قويم ينضبط به الوجود الذي لا يعلمه على الحقيقة سوى خالقه اللطيف الخبير. فالخطاب الإلهي في القرآن الكريم يختلف عن أي نص أخر أقام عليه هؤلاء قياسهم الذي انتهى بأرخنة مؤدلجة للنص الإلهي، وحصر دلالات جميع آياته المرتبطة بأسبابِ نزولٍ، على هذه الأسباب التي "تعللت" بها، وعدوا أي محاولة للتجاوز الدلالي لهذه الأسباب لإجراء مقايسة منهجية على الواقع نوعًا من الإسقاط غير المبرر، وتَعَالي بالنص على حساب الواقع.

وقد غفل هؤلاء عن حقيقة أن الخطاب القرآني عام لجميع البشر – إلا ما خُصِص منه بقرائن وبراهين – حيث أخبرنا سبحانه وتعالى

أن القرآن الكريم: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[1] وأن محمدًا ﷺ مُرسَل إلى الناس كافة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاس﴾ [2]

وقد كان لنزول القرآن الكريم منجمًا حِكَم متعددة فَصلَّها علماء القرآن الكريم في مواضعها[3]، وأظهر هذه الحِكَم ما ذكره القرآن الكريم جوابًا لتساؤل المشركين عن علة هذا التنجيم الذي لم يعهدوه في الكتب السابقة: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [4] وهي تثبيت فؤاد النبي ﷺ لتثبيت الأصول العقائدية والأخلاقية.. وغيرها في مجتمع كانت تسوده الظلمات بمظاهرها المختلفة. لكن المشركين قد فهموا أمرًا استعصى على فهم الحداثين في وقتنا الحالي؛ إذ بمقايسة بسيطة بين المعهود في الرسالات الخاصة بكل أمة من الأمم السابقة لاحظوا أن الكتب كانت تتنزل جملة واحدة، لكن السؤال عن علة التنجيم هو بعينه استفهام عن عموم الرسالة، وحينما يتبين أن القرآن الكريم رسالة أبدية وهداية للعالمين يحتاج العقل الإنساني – أكثر المخلوقات جدلًا – أن يستوعب نظريًا وعمليًا وسلوكيًا كيف سيكون هذا الخطاب "للعالمين" وكيف يمكن لكل جيل لاحق أن يستنبط منه منهج هدايته. ولقد كان نزول القرآن منجمًا تطبيقًا عمليًا لجميع الأجيال

[1] – سورة البقرة: آية ١٨٥

[2] – سورة سبأ: آية ٢٨

[3] – لتفاصيل هذه الحِكَم ينظر على سبيل المثال: محمد عبد العظيم الزُّرْقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحت عنوان: الحكم والأسرار في تنجيم القرآن (٥٣/١) – جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، بعنوان: في كيفية إنزاله (١٥٠/١ وما يليها) – وأكثر من فَصَّل هذه الحِكَم: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب التفسير الكبير، في تفسيره للآية:٣٢ من سورة الفرقان (٤٥٧/٢٤)

[4] – سورة الفرقان: آية ٣٢

اللاحقة في كيفية الاستهداء والاسترشاد بالمنهج الإلهي من خلال القرآن الكريم، وأنه ليس مجرد "كلام" كأي كلام، ولكنه كلام إلهي يتميز بإعجازه بأوجه الإعجاز المختلفة، وأن أية رؤية تسلبه شيئًا من علوه وهيمنته وعموميته إنما هي ناتجة عن عدم اعتبار معاني الإلهية والإعجاز في هذا الخطاب.

ولقد كانت الأحداث والوقائع التي تتنزل الآيات القرآنية معالجة لها شواهد عملية ليس فقط على واقعية الخطاب الإلهي، ولكنها موارد لتطبيق المنهج الإلهي على الواقع، ولم تكن هذه النموذجية المنهجية منحصرة في الحالات التي وردت بشأنها؛ لذلك لم يعتبر أكثر الأصوليين وعلماء القرآن الكريم أسباب النزول عللًا للنزول – كما يعتقد الحداثيون – ولكنها مناسبات وتطبيقات لفهم موارد الحكم عند الاحتكام إليه، أو القياس عليه، وهذه من أوجه تثبيت الأفئدة الوارد في الآية الكريمة، ومن أصر على حصر معنى الآية في الوقائع الخاصة المرتبطة بها، فإنه يفتح الباب أمام التاريخية بمعناها السلبي، وقصر القرآن الكريم على المخاطبين في العهد النبوي، لأن "معنى كون أسباب النزول من مادة التفسير، أنها تعين على تفسير المراد، وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها، لأن سبب النزول لا يخصص، قال تقي الدين السبكي: وكما أن سبب النزول لا يخصِص، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخصِص، كأن يرد خاص ثم يعقبه عام للمناسبة فلا يقتضى تخصيص العام، نحو ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [1] وقد يكون المروي في سبب النزول مبينا ومؤولا لظاهر غير مقصود"[2] فنزول القرآن الكريم منجمًا هو منهج

١ – سورة النساء آية: ١٢٨

[2] – محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير – تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٨٤م (٢٤/١)

إلهي تعليمي لجميع الأزمان التالية لعهد التنجيم وحتى قيام الساعة تيسيرًا على العقل الإنساني من خلال العمليات الإجرائية والأقيسة التطبيقة الحية بحضور الرسول ﷺ.

والحقيقة أن الناظر إلى التراث الإسلامي بجوانبه المتفاعلة مع الواقع في مراحله المختلفة لا يجد إشكالية حقيقية بين النص والواقع أدت إلى أي نوع من التصادم المنهجي الذي يدعيه أصحاب القراءة التاريخية، بل إن المواجهة التي تحدُث بين النص والواقع في بعض الأحيان قبل تنزيل الأحكام هي مراحل إجرائية تعرف لدى الأصوليين بتحقيق المناط وتنقيحه*،التي تبرز عناية الأصولين والمفسرين بالمنهج التاريخي في فهم النص وتطبيقه على الواقع، فهي قراءة واقعية للنص، ولكن برؤية دينية تعالج إشكاليات الواقع وتجيب عن أسئلته المعرفية، وفي نفس الوقت تحفظ للنص قداسته وإعجازه.

ونجد مثل هذه الرؤية لدى بعض المفكرين الغربيين الذين سعوا إلى ضبط القراءة الواقعية للكتاب المقدس تحت مسمى "الهرمنيوطيقا الدينية"

---

*- أما تحقيق المناط: فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، سواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط. وأما تنقيح المناط: فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة. أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان (٣/ ٣٠٢- ٢٠٣)

أمثال بولتمان[١] Bultmann** و بلانتنجا[٢] Plantinga*** حيث قدموا عدة مقترحات حول الطريقة الصــحيحة لتفســير الأشــياء مثل التاريخ والثقافات

---

١ - للاطلاع على رأي Rudolf Bultmann ينظر:

New Testament and Mythology and Other Basic Writings, tr. S. M. Ogden, London: SCM Press 1985

**- رودولف كارل بولتمان (١٨٨٤- ١٩٧٦) فيلسوف ولاهوتي ألماني، كان رائد حركة: "نزع الطابع الميتولوجي" عن المسيحية، وكان لمدة ثلاثة عقود أستاذًا لدراسات العهد الجديد في جامعة ماربورغ Marburg . وهو أحد رواد البحث التاريخي عن يسوع وقام بعمل مهم في محاولة التوفيق بين الإيمان والعقل في سياق حديث. له العديد من المؤلفات في فلسفة الدين وفي اللاهوت المسيحي مثل: Jesus Christ and Mythology (يسوع والتصور الأسطوري)، و History and Eschatology: The Presence of Eternity (التاريخ والمصير – وجود اللانهاية)، و What Is Theology? (ما هو علم اللاهوت؟)، و Interpreting Faith for the Modern Era (تفسير الإيمان للعصر الحديث) .. وغيرها. انظر: جورج طرابيش: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ط٣/ ٢٠٠٦ (ص٢٠٧)، و: www.newworldencyclopedia.org

٢ - للاطلاع على رأي Alvin Plantinga ينظر:

"Methodological Naturalism?" in Facets of Faith and Science, University Press of America 1996

***- ألفين بلانتينجا: أحد أكثر فلاسفة الدين الأمريكيين تأثيرًا في القرن العشرين، ولد في ١٩٣٢م، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة نوتردام. له العديد من الكتب والمئات من المقالات في مجال فلسفة الدين، والفلسفة المسيحية ونظرية المعرفة والميتافزيقا. أشهر مؤلفاته: The Nature of Necessity الذي عرض فيه للحجج الأنطولوجية لوجود الله والدفاع عن حرية الإرادة مبطلًا مقابلة التناقض المزعومة بين وجود الله ووجود الشر في العالم، و God, Freedom, and Evil و Knowledge and Christian Belief، و Warranted Christian Belief، Knowledge and Christian Belief وغيرها. انظر:

John R. Shook :The Dictionary of Modern American Philosophers, Thoemmes Continuum, 2005 (4/ 1984-1970)

الأخرى، وفقًا للمعتقدات الدينية؛ حيث تبدو الهرمنيوطيقا بشـــكلها التقليدي وكأنها طريقة لاستجواب الموضوع محل الفهم سواء كان نصًا أو عملًا فنيًا أو أحداثًا تاريخية، ولكن بتطبيق "الهرمنيوطيقا الدينية" نســمح للإنســان أن يسترشد بالأفكار الدينية حينما تعترضه أي إشكالية مع الواقع. فيذكر بولتمان أنه عندما يُسأل الإنسان – على سبيل المثال – عن عقيدة ما، أو عن معنى حياته، أو عن التاريخ، أو عن معايير العمل الأخلاقي والنظام في المجتمع البشري .. وما شابه ذلك. القضية إذن ليست في القضاء على الفهم المسبق، ولكن بالمخاطرة به ومحاولة توصيله للوعي الإنساني محل الاستفهامات، بشكل يساعدنا في فهم النص، بشكل أساسي يجب علينا حينما نقرأ النص بقصـــد فهمه وتطبيقه على الواقع أن نلتفت إلى النص من كل حيثياته الأصلية بدلًا من تجاهلها.[1]

لكن أصحاب القراءة التاريخية يصرون على إجراء مقايسة متطابقة بين الواقع الإسلامي والواقع الغربي في بعض مراحله التاريخية بالقدر الذي يُشَرعِن لمنهجهم الذي هو في حقيقته اجترار للمنهج الغربي في "أرخنة النصوص" بيد أنهم فاقوا هذا المنهج الذي كان موجهًا بالأساس إلى النصوص الأدبية، ولم يطبق على النصوص الدينية إلا بخطى حثيثة بعد الاضهاد الفكري الذي عايشه الفكر الغربي في العصور الوسطى من سيطرة السلطة الدينية على النص، إلا أن أصحاب القراءة التاريخية للنص توجهوا مباشرة، وبكل جرأة، للنص الديني الإسلامي – القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة – ليحدوا من قدسيته وهيمنته بدعوى التاريخية.

[1] – انظر:

Mohammad Legenhausen: Hermeneutical Foundations for Islamic Social Sciences, p.17-18 Al-Islam.org

الفصل الرابع

البديل المنهجي للهرمنيوطيقا

قانون التأويل عند الإمام الغزالي نموذجًا

بالرجوع إلى الدلالة الأولية للهرمنيوطيقا من حيث كونها منهجًا يسعى إلى وضع آليات لفهم النص وتفعيل سبل التعامل معه، نجد أن هذا المشروع الفكري، مع تعدد أدواته، أصبح واقعًا معرفيًا ينبغي للفكر الإسلامي أن يكون لديه موقف واضح منه، سيما وأن الممارسات الهرمنيوطيقة التي بدت ملازمة للحداثة تبرهن باستمرار على مشروعية حضورها بتحديث قراءة النص الديني بالشكل الذي يحقق له الحضور الفعلي بدلًا من ممارسة أي سلطة للفهم، أو الاكتفاء بالتقديس الشعائري والتقوقع داخل رؤى لم يعد لها حضور فعلي في واقع الإنسان المعاصر. والحقيقة التي لا نستطيع أن ننكرها هي أننا بحاجة فعلية إلى إحياء دور النص في واقعنا المعرفي والسلوكي، وإعادة الصلة والتفاعل الحقيقي بين الإنسان وبين القرآن الكريم بوصفه منهاجًا إلهيًا لجميع الأجيال إلى قيام الساعة، ولا يقل حق الإنسان المعاصر على النص عن حق أي إنسان في أي زمان أخر من المعايشة والاستهداء وتوجه الخطاب الإلهي، وهذا يستوجب على المفكرين في كل زمان "تثوير" القرآن كما قال سيدنا عبد الله بن مسعود رضوان الله عليه: "من أراد علم الأولين والآخرين فليُثَوِّر القرآن"[١]. وهذا لا يتم إلا وفق ضوابط وآليات معينة تضمن للنص قداسته وللإنسان هدايته واسترشاده.

[١] - سبق تخريجه (ص: ٢٢)

وأعتقد أننا لتحقيق هذ الهدف – الظاهر – للهرمنيوطيقا ولضبط عملية "الفهم" لسنا بحاجة إلى استيراد قوانين ومناهج تنتمي إلى ثقافة وواقع عصر معين ونصـــنع منها حاكمًا على النص الإلهي مطوعين إعجازه وديموميته لخدمة هذه الرؤية للهرمنيوطيقا الغربية. والطرح الذي أقدمه في هذا البحث هو صـــلاحية قوانين التأويل في التراث الإســـلامي لأن تكون بديلًا منهجيًا للهرمنيوطيقا، وقد آثرت التعبير بـــــ "البديل المنهجي" بدلًا من التعبير بـ "الهرمنيوطيقا الإسلامية" لبقاء المصطلح العربي معبرًا عن المراد، فلا حاجة إلى استبداله بآخر مُعَرَّب أو مترجم عن نفس المعنى، من الناحية المنهجية، وهو قوانين التأويل أو قواعد فهم النص.

وتَوَصُلي إلى هذه النتيجة ليس بدافع التحيز للتراث، ولكن من خلال الاقتناع بالغاية الكلية للهرمنيوطيقا، وهي ضرورة تفعيل الحضور الحقيقي للنص في الواقع، بغض النظر عن الآليات التي تعَرَضْتُ لنقدها في الفصل السابق. وكنتُ أظن أنه وسط هذا الكم الهائل من مؤلفات أصحاب القراءة الحداثية للنص القرآني من أمثال نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد شحرور، ومجتهد شبستري، وطيب تزييني، وحسن حنفي، وغيرهم أنهم استطاعوا أن يقدموا منهجًا "هرمنيوطيقيًا" يخدم الواقع المعرفي – الإسلامي بصفة خاصة – للإنسان في العصر الحاضر، ولكن وجدت أن أكثر هذه القراءات لم تتمكن من تجاوز مرحلة نقل المنهج الهرمنيوطيقي الغربي ومحاولة تطبيقه على الواقع المعرفي الإسلامي، ولم تجد هذه المحاولات في طريقها سوى التراث الإسلامي بما يحويه من إنتاج ضخم من علوم اللغة، والتفسير، والتأويل، والأصول، والثوابت العقدية المستمدة من القرآن الكريم فوجهوا إليها

كل ما توصلوا إليه من أدوات النقد الأيدلوجي أحيانًا، والموضوعي أحيانًا أخرى.

والباحث عن إحياء حقيقي لدور النص في الواقع المعرفي لا يجد في هذه المحاولات، التي استهلكت جميع طاقاتها وأدواتها في نقد الموروث العلمي للمسلمين في مجال "فهم" القرآن الكريم، أي نتاج معرفي يمكن أن يكون بديلًا عن هذا التراث "المُنتقَد"، لأن القاريء العادي أو حتى المثقف بعدما يقضي الليالي في قراءة هذه الكتابات ويحدث له نوع من القلق أو الشك المعرفي حول مرجعياته وثوابته، إذا أراد أن يفهم معنى آية من كتاب الله حتى يُفَعلها في حياته العملية إلى أي مؤَلَف يلجأ؟ هل يلجأ إلى ما كَتبَه هؤلاء أم إلى كتب التفاسير والأصول؟ والحقيقة أن الإجابة عن هذا التساؤل البسيط تجعلنا نعود بموضوعية إلى التراث الإسلامي مفتشين عن القواعد والمناهج التي استطاع هؤلاء من خلالها أن يقدموا هذا الموروث العلمي الذي لايزال يمثل المرجعية الأولى للباحث عن "الفهم" وناقده في آن واحد. وهذا ما جعل بعض الكتاب الغربيين المنصفيين مثل وليم تشتيك William Chittick يصف هذه المحاولات بهرمنيوطيقا الارتياب أو الشك، حيث يقول: "لا شك أن الأساليب التفسيرية السائدة في الدراسات الأكاديمية في العصر الحديث تنتمي إلى فئة تأويلات/ هرمنيوطيقا الارتياب. في المقابل تتميز الدراسات الإسلامية التراثية بتأويل/ هرمنيوطيقا الثقة ،مع الثقة بالله وحده"[1]

وأرى المقام الآن لا يسع الحديث عن المواقف من التأويل بعدما أدركنا ضرورته خاصة في الوقت الحاضر ويكفينا أن نسترشد بقول الإمام الرازي:

---

[1] – انظر : william c chittick: Ibn ‘Arabi Heir to the Prophets.One world Oxford 2005 (p.123)

"جميع فرق الإسلام مُقِرون بوقوع التاويل"[1] وبتوضيح الشيخ زاهد الكوثري: "القرآن الكريم و السنة النبوية ينحوان مناحي كلام العرب في وجوه البيان، و في كلام العرب ما يفهم المراد منه بمجرد سماعه. و منه ما يدع السامع في حاجة إلى التدبر و إعمال الروية في تفهم مآله. و كذلك الكتاب و السنة، فمن أبى التأويل فيهما مطلقا فهو متحجر الدماغ جامد خامد، ومن توخى التأويل في الجميع فهو قرمطي هالك، وأهل الحق يرون الأخذ بالظاهر في محله، و التعويل على التأويل في موضعه."[2]

ولأهمية التأويل في الفكر الإسلامي أولى بعض العلماء عنايتهم بوضع قوانين تضبط العملية الإجرائية للتأويل خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، منها ما جاء ذلك تحت مسمى "قوانين التأويل" مثل: قانون التأويل للإمام أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وقانون التأويل للقاضي أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ)، وقانون التأويل لابن رشد (ت٥٩٥هـ). أو وردت كضوابط حاكمة لإجراء عملية التأويل سواء على مستوى التأويل في العقيدة أو في الأحكام الشرعية، والأمثلة على ذلك كثيرة إلى حد يدعو إلى ضرورة العمل الجاد وتكثيف الجهود على جمعها وضبطها لتحقق الاستفادة منها واستحضارها على المستوى الإجرائي المعاصر. وأذكر على سبيل المثال الضوابط التي تناولها كل من: أبو المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) وسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)

---

[1] – فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٦م (ص١٠٥)

[2] – مقدمة محمد زاهد الكوثري لقانون التأويل لأبي حامد الغزالي (ص١)

ومحمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) وأبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ).. وغيرهم الكثير.

وسأقتصر في بحثي على ذكر أشمل هذه النماذج وأقربها إلى الواقع العملي – من وجهة نظري – وهو قانون التأويل عند الإمام أبي حامد الغزالي.

ويرجع اختياري لقانون التأويل عند الإمام الغزالي بالذات لعدة أسباب أهمها:

- أنه يمثل نموذجًا معرفيًا متكاملًا، لم يقف عند مرحلة التنظير ووضع قواعد المنهج، بل كان له إنتاج حقيقي في كافة المجالات التي تُحَقِق الغاية الأساسية لما نحن بصدد الحديث عنه، من فهم كتاب الله وتفعيله على المستويين الوجودي والمعرفي، والتراث العظيم الذي تركه الإمام الغزالي في مجال أصول الفقه والعقيدة والسلوك.. وغيرها خير شاهد على ذلك، إلى جانب أن إحياء علوم الدين في حد ذاته يعد نموذجًا عمليًا لهذا المشروع الفكري بأكمله.
- كما ترجع أهمية قانون التأويل لدى الإمام الغزالي في شموليته وتنوع منهجه حسب المراتب المعرفية للمخاطب، وكذلك في آليات التكيف مع المتغيرات الزمانية والمكانية والنفسية للمكلف بفهم الخطاب الإلهي والتحقق به.
- ولأن أغلب الكتابات التي جاءت بعد الإمام الغزالي قد تأثرت به في تقنين فهم النصوص وآليات تفعيلها في واقع الإنسان، المعرفي والسلوكي، ولنفس السبب تعرض منهجه هذا للنقد من قِبَل بعض دعاة الهرمنيوطيقا العرب في العصر الحديث؛ لذلك وجدت أنه من

الضروري قبل عرض منهج الإمام الغزالي في التأويل بيان هذه الرؤية المقابلة التي تنظر لهذا المنهج من زاوية مختلفة.

تأويل الغزالي برؤية نصر حامد أبو زيد:

أعتقد أن مفكرًا مثل نصر حامد أبو زيد بتوسع قراءاته وبحثه قد أدرك مكانة الإمام أبي حامد الغزالي في الفكر الإسلامي، وخاصة في القضية أساس اهتمامه الأول وهي الهرمنيوطيقا، وأن بإمكان مشروع الغزالي التأويلي على المستويين الفقهي والعقدي أن يكون بديلًا حقيقيًا عن المناهج الغربية التي عمد أبو زيد وغيره إلى استيرادها وبذلوا جهدًا واضحًا في محاولات إلباسها الطابع الإسلامي العربي، ولذلك خصص لنقد منهج التأويل لدى الإمام الغزالي جزءًا من كتاباته[١]، أعرض منها أهم النقاط التي تتعلق بموضوع البحث لتتبين مدى صحتها من خلال منهج الإمام الغزالي من جهة، ولعرض الرؤية المقابلة لهذا النموذج للتأويل الإسلامي من جهة أخرى.

ويتلخص نقد نصر أبو زيد للإمام الغزالي من خلال مسألتين مترابطتين أحدهما أبستمولوجية تتعلق بتحويل أو قلب الغزالي لدلالة اللغة، والأخرى أنطولوجية تتعلق بقلبه أو تغييره لمركزية الوجود التي انبنت على أساسها الرؤية الحداثية للهرمنيوطيقا:

---

[١] – أهم كتابات نصر أبو زيد التي انتقد فيها منهج التأويل لدى الإمام الغزالي: النص والسلطة والحقيقة، ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن، وكذلك له بحث خصصه لذلك ونشره باللغة الإنجليزية بعنوان:

Al-Ghazali's Theory of Interpretation, Journal of Osaka University of Foreign Studies, Japan, 72, 1986

أ- الغزالي قَلَبَ دلالة اللغة رأسًا على عقب:

يرى أبو زيد أن نظرة الغزالي للنص تقوم على ثنائية منهجية بين الظاهر والباطن، حيث جعل- من خلال توجهه الصوفي – للقرآن ظاهرًا وباطنًا "لا على مستوى المعنى فقط كما هو شائع في الفكر الصوفي، ولكن على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه؛ فالباطن هو الأسرار والجواهر، هو الحقائق التي يتضمنها النص من حيث هو مضمون، أما الظاهر فهو الصدف والقشر، هو اللغة التي يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا"[1] وبالتالي فلا مجال لمعرفة الحقائق من ظواهر النصوص، ويرى أبو زيد أن الغزالي في سبيل تحقيق هذا المنهج جعل العلوم التي تخدم ظاهر النص علومَ قشر، مثل علم النحو والقراءات وعلوم اللغة، لأنها وسيلة للكشف عن علوم الباطن.

ومن خلال نقده لتأويل الغزالي يرى أبو زيد أنه لا سبيل لأي علاقة حقيقية بين الدال والمدلول عند الغزالي، لأن اللغة عنده ليس لها دلالات في العالم الحسي المُشَاهَد، إذ كل المعاني منحصرة في عالم الحقائق، الخارج عن عالمنا هذا، وغير متاح لأحد الوصول إليه إلا القليل من أصحاب المعرفة الباطنية والتوجه الصوفي، وأما الذين يفهمون دلالة اللغة "بوصفها دلالة على هذا العالم لا يفهمون في الواقع إلا الدلالة الظاهرة، ولا يتجاوزون إطار القشر الظاهري للمعنى"[2]

ويذكر أن الغزالي لتطبيق هذا المنهج لجأ إلى نوع من "المخادعة الدلالية " تقوم على التحريك الدلالي لفهومي الحقيقة والمجاز؛ بجعله

[1] – مفهوم النص (ص٢٥٧)

[2] – النص والسلطة والحقيقة (ص٢١٠)

العالم المحسوس بجميع صوره العينية والذهنية ممثلًا للمجاز، وأما الحقيقة فهي فقط في الباطن، في الحقائق العالية والعالم الغيبي الذي لا يستطيع الإنسان العادي الوصول إليه، ويضرب أبو زيد على هذه رؤيته لتأويل الإمام الغزالي العديد من الأمثلة التي يغير مجراها، مُلبِسًا بشكل واضح بين المعاني الوجودية والمعارف المتحققة، ويرى أن عملية قلب الغزالي للدلالة بين الحقيقة والمجاز يترتب عليها عدة نتائج تظلم النص والمتلقي في آن واحد، أهمها:

- قلبه لقياس الغائب على الشاهد الذي رسخه المعتزلة على المستويين الأنطولوجي والأبستمولوجي، إلى قياس للشاهد على الغائب، لأن الحقيقة والأصل أصبحت عنده في عالم الملكوت الغائب عنا بحكم حبستنا بحواسنا وأوهامنا.

- وبما أن العالم المشاهد يمثل سجن الأوهام والخيالات الذي يشبه أوهام الكهف لدى أفلاطون، فلا سبيل للنفاذ من عالم الوهم والخيال هذا إلى عالم الحقائق إلا عن طريق "التأويل"، والإشكالية الكبرى وراء التأويل في هذه الحالة أنه "لا يقدر عليه إلا المتحققون الذين تركوا الدنيا وراء ظهورهم فتحرروا من سجن الأوهام والخيالات"[1] وبالتالي ينحصر المعنى الحقيقي في فئة معينة، وعلى الطرف الأخر يتيه مَنْ دون هذه المرتبة في وهم المجاز وخيالاته "وهكذا لم يعد التخيل أداة للتعبير اللغوي تعتمد على "المجاز" أداة لغوية أساسية، بل صار تشويشًا

[1] – النص والسلطة والحقيقة (ص٢٠٤)

للحقيقة وإخفاءً لها اختبارًا للإنسان وابتلاءً"[1] فهل يتصور أن يضع الله عباده في ذلك الابتلاء المعرفي الذي لا ينجو منه إلا القليل؟!

والعجيب أن نصر أبو زيد يبني نقده الشديد لتأويل الغزالي على ما أطلق عليه مبدأ "التحريك الدلالي" وهو ذات المبدأ الذي انبنت عليه الممارسات الهرمنيوطيقية تجاه النص الديني، حيث قدمت تصورًا بديلًا عن التصور التراثي يُقِر بتطور الدلالة اللغوية وعدم ثباتها، ويجعل من الإنسان "المتفاعل" مع الخطاب الإلهي محور الدلالة وليس مجرد الوضع اللغوي، واستبدل أبو زيد في ذلك السياق مبدأ ثبات العلاقة بين الدال والمدلول بالانفصام الدلالي – كما سبق.

ب–الغزالي حَوَّل مركزية الوجود من "الإنسان" إلى "الله":

يرى أبو زيد أن الغزالي بناء على ممارسته الخاصة للمجاز قد قسم العالم إلى قسمين:

- عالم الحقيقة: وهو عالم الملكوت والأرواح، وعالم النور والمثل المفارقة وهو بمثابة "اللباب"
- وعالم المجاز: وهو عالم الشهادة والحس، وعالم الأجساد والظلمة، وهو بمثابة "القشر"

ويعتقد أن الغزالي بذلك قد أجرى تحولًا وظيفيًا للتأويل "فلا يعد آلية لفهم النصوص الدينية، ولا يصبح مجرد مقولة تصنيفية في علم البلاغة، بل يصبح أداة معرفية لحل إشكالية الوجود الملتبس المُعَمَّى."[2] تلك

[1] – المرجع السابق (ص٢٠٤)

[2] – النص والسلطة والحقيقة (ص٢٠١)

الإشكالية التي نشأت من خلال تحويل الإمام الغزالي الأصل والمركز إلى "الله" بدلًا من الإنسان.

ومن هنا ندرك مدى خطورة منهج التأويل لدى الإمام الغزالي بالذات – والذي تشكل في ظل الرؤية الأنطولوجية للأشاعرة بصفة عامة – على الرؤية الحداثية التي تبناها الهرمنيوطيقون المسلمون في العصر الحديث، حيث يعارض الأصل الذي يبنون عليه منهجهم في التعامل مع النص من حيث مركزية الإنسان ومحوريته، وعملية "القلب" يقر بها أبو زيد في أكثر من موضع كما في قوله: "إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان، قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعيًا إلى الله ذاته، وعلى حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الإنسان .. ومن ثم إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية"[1] فيرى أبو زيد أن الإشكالية الحقيقية التي مثلت عائقًا للفكر الإسلامي عن المفاعلة مع الواقع نتجت عن هذه الرؤية الوجودية التي أقرها الأشاعرة والصوفية بصفة عامة والغزالي بصفة خاصة، فأدى التركيز على طرف القائل "الله" بدلًا من التركيز على الإنسان، باعتباره المقصود بالخطاب الإلهي والمستهدف لتعاليمه، تضاءلت قيمة الإنسان في التصور المعرفي الإسلامي.

وبناء على هذه الرؤية النقدية لطبيعة الفكر الديني الذي صوره أبو زيد بمنهج الإمام الغزالي في التأويل يرى أن الفكر الإسلامي، بل الفكر الديني كله يقع في مشكلة كبرى، هي ازدواجية التأصيل المحوري للعلاقة بين الله وبين الإنسان داخل عالمه المحسوس وواقعه المُعَاش، وبالتالي يكون "من

[1] – مفهوم النص (ص٢٥٤)

الصعب أن تتوقع إمكانية أن يفلح الخطاب الديني في تجاوز تلك الازدواجية."[1]
ويرى أن ما يُعَقِّد هذه الإشكالية هو إصرار الخطاب الديني السائد على أن "ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة "المجاز" نفيًا تامًا وكاملًا، وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ الأسطورة لا على مستوى المعتقد الديني فقط بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك"[2] ومن ثم يصل أبو زيد إلى الهدف من هذا النقد المستقطع لكامل المنهج، وهو ضرورة استيراد مناهج بديلة لعجز التراث الإسلامي عن تحقيق هدف الرسالة الأول.

والحقيقة أننا بحاجة الآن لبيان حقيقة منهج الإمام الغزالي من خلال قانونه في التأويل ليس فقط لتصحيح الرؤية الناقصة لدى نصر أبو زيد وغيره، ممن أدركوا خطورة منهجه على التوجه الحداثي للهرمنيوطيقا، ولكن لتقديم نموذج حقيقي من التراث الإسلامي جدير بأن يكون بديلًا عن المناهج الغربية للهرمنيوطيقا في فهم النص الديني والتحقق به.

قانون التأويل عند الغزالي:

الناظر إلى المشروع الهرمنيوطيقي العربي يجد أنه تم فيه الخلط – عن قصد أحيانًا وعن غير قصد أحيانًا أخرى – بين نوعين من مناهج التأويل في الفكر الإسلامي، بحيث توحدت تجاههما الرؤى النقدية بحجة إحداث القطيعة بين النص والواقع وهما: منهج التأويل الأصولي في التعامل مع النصوص الشرعية، وخاصة فيما يتعلق بآليات تنزيل الأحكام على الواقع وعلاقتها بالمتغيرات التاريخية، بكل ما يحويه "التاريخ" من حيثيات، ومنهج التأويل المتعلق بالعقائد، وخاصة بالأمور السمعية التي يعتمد التصديق بها

[1] – المرجع السابق (ص٢١٠)

[2] – المرجع نفسه (ص٢١٢)

على النقل. وهذا النوع الثاني المتعلق بالعقائد السمعية لم تحدث بشأنه جدلية أو إشكالية بين النص والواقع كما يدعي دعاة المشروع الهرمنيوطيقي العربي، ولكن كان الهم الأول للتأويل فيه هو تحقيق التوافق بين النص والعقل، ولكل من النوعين قوانين وقواعد ضابطة تحدد عملية الفهم.

أما النوع الأول: وهو المتعلق بالأحكام الفقهية وبثنائية العلاقة بين النص والواقع فقد أخذ من اهتمام علماء الأصول وعلوم القرآن نصيبًا كبيرًا؛ لتعلقه بصلاح الدنيا أولًا، ثم بصلاح الأخرة – كما يقول الإمام الغزالي: "ولذلك رُزِق هذا العلم مزيدَ بحثٍ وإطنابٍ على قدر الحاجة فيه،حتى كثرت فيه التصانيف لاسيما في الخلافيات منه"[1] ولم يكن الخلاف بشأن تفعيل العلاقة بين النص والواقع، أو بالتعبير الأصولي بتنزيل أحكام الشرع على الواقع، إلا مراعاةً لحال الإنسان الذي يتعايش مع واقعه بروح الشريعة وقوانينها. فالقوانين التي تحدد آلية التعامل مع النص معروفة ومقررة لدى جميع المذاهب الفقهية التي لم تتجاوز خلافاتها حدود عملية "التطبيق" وفق القانون العام لـ "الفهم" وتحت سقف الحقائق الثابتة والعقائد المسلمة؛ ولذلك كان "الخلاف فيه قريب (بًا)، والخطأ فيه غير بعيد عن الصواب؛ إذ يقرب كل مجتهد من أن يقال له مصيب، أو يقال له أجر واحد إن أخطأ ولصاحبه أجران."[2] ولهذ السبب نجد أنه على مدار التاريخ الفكري للمذاهب الفقهية، قد نشأ نوع من التقارب في إقرار الممارسات المذهبية سواء لدى الفقهاء على المستوى المعرفي، أو لدى الواقع على مستوى التفاعل العملي والتعايش المستوعب للتعددية الإجرائية

[1] – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: جواهر القرآن، تحقيق : د.محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم – بيروت ط١/١٩٨٥ (ص٢٠)

[2] – المرجع السابق (ص٢١)

ضمن الأطر الإسلامية العامة. والعلم الذي يضبط هذه العملية المستمرة للتفاعل المنهجي مع الواقع "يسمى أصول الفقه، ويرجع إلى ضبط قوانين الاستدلال بالآيات والأخبار على أحكام الشريعة"[1] فمن أراد أن يرجع إلى قوانين التأويل الضابطة لثنائية العلاقة بين النص والواقع فيجد في أصول الفقه ما يكفيه، وللإمام الغزالي فيه جهد مثقول في مؤَلَفه المعروف "المستصفى من علم الأصول" وغيره من جهود متفرقات في مؤلفاته الأخرى.

والنوع الثاني: وهو المتعلق بأمور العقائد فقد توجه إليه كذلك اهتمام العلماء المسلمين من المتكلمين والفلاسفة مشائيين وإشراقيين في إزالة أي تعارض متوهم بين النص والعقل، وقد وجدوا في التأويل مسلكًا نافعًا في الكشف عن الأوجه المتعددة لدلالات النصوص. ولأن الخطأ في هذا المجال عظيم، لتعلقه بأساس الاعتقاد وهو مسألة الإيمان، وبتعدد مقامات الناس في تعاطيهم لمثل هذه النصوص الواجب التسليم بها على جميع المستويات، رأى بعض العلماء ضرورة وضع قوانين وحدود ضابطة وحاكمة لهذه العملية الإجرائية،ولذلك اشتدت الحاجة إلى هذا النوع من الضبط المنهجي من خلال ما عُرِف بقوانين التأويل حدًا أو وصفًا، وفي مقدمتهم الإمام أبو حامد الغزالي.

وقد ضَمَّنَ الإمام أبو حامد الغزالي مسألة التأويل بعضًا من مؤلفاته في إطار معطيات متنوعة حكمها تصنيف المتلقي أحيانًا، وتحديد محال التأويل أحيانًا أخرى، مع تأكيده على ضرورة مراعاة الدقة والحذر في كل مقامات التأويل وخاصة فيما يتعلق بمسائل الاعتقاد التي يصعب على العقل إدراك تمام حقيقتها. ومع أن الإمام الغزالي خصص رسالته الموجزة (قانون التأويل) لتحقيق القول في ضبط عملية "الفهم"بالنسبة لهذا النوع من مسائل الاعتقاد،

[1] – السابق (ص٢١)

إلا أنه يصعب الاكتفاء بما ورد بها لفهم طبيعة منهج التأويل لدى الإمام أبي حامد، لأنه يَفتَرِض في متلقي (قانون التأويل) أن يكون قد رجع إلى (فيصل التفرقة) ليعي مراتب وجود الأشياء التي من خلالها يستطيع أن يميز بين ما يقبل التأويل وما لا يقبله، أو ما يُكتفى في تصوره بمجرد نسبته إلى أحد هذه المراتب. وكذلك إلى (القسطاس المستقيم) ليتمكن من الموازين العقلية التي تحرر النزاع وتحد من الخلاف أو تدفعه، لأنهم "إن لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن"[1]

ولأنه لا يبعد ورود الخلاف مع الاتفاق في الميزان بسبب قصور بعض المدارك عن التحقق به دومًا، أو لاستثقاله أحيانًا والاعتماد على محض القريحة والطبع، بسبب الاختلاف بين الناس في الترقي في مراتب العلوم الموصلة إلى اليقين ينبغى أيضًا الإحاطة بما ورد في (محك النظر) للتمكن من مقدمات البراهين وسبل الوصول إليها. وكذلك يتطلب الأمر الرجوع إلى (إلجام العوام عن علم الكلام) لتحديد موجهات التأويل حسب مقامات المخاطبين. وسأعرض بإيجاز الرؤية المنهجية للقانون العام للتأويل عند الإمام الغزالي من خلال مؤلفاته المذكورة في ثلاث نقاط رئيسية:

أولًا: درجات التأويلات حسب مراتب وجود الأشياء:

رتب الإمام الغزالي التأويل حسب تقسيمه لمراتب الوجود، وذكر أن لكل مرتبة من مراتب الوجود الخمسة مقياسًا خاصًا، إذ ليست كل الأشياء خاضعة لمقاييس جميع المراتب، بل قد يُدرَك الشيء بواحد منها ولا يخضع لإدراكه الأخر، وذكر أنه بسبب الغفلة عن التمييز بين هذه المراتب وعن اختلاف

[1] – أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي (ص٢٦٢)

مقاييس التأويل في كل واحدة منها نشأ نوع من الخلاف الفكري بين الفرق الإسلامية مبني على تكذيب وقوع التأويل في مرتبةٍ ما لقياسه بمعيار مرتبة أخرى، وبالتالي اهتم رضوان الله عليه بالتمييز بين هذه المراتب وطرق تأويلاتها والتي يمكن تفصيلها على النحو التالي:

١- الوجود الذاتي: وهو الوجود الحقيقي (العيني) المتحقق الوجود خارج الحس والعقل.

•آلية إدراكه: عن طريق انطباع صورته في الحس والعقل فتسمى الصورة المنتقلة إدراكًا.

•مثاله: وجود السماوات والأرض والحيوان والنبات.

•الموقف من تأويله: ذكر الإمام الغزالي أن هذا النوع من الوجود يجري على الظاهر ولا يتأول، فهو معلوم لدى جميع الناس.

•نموذج إجرائي من الشرع الشريف: إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن العرش والكرسي والسماوات السبع، لأنها أجسام علم الإنسان وجودها بذواتها، فلا تحتاج إلى تأويل.

٢- الوجود الحسي: وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له على حقيقته خارج العين.

• آلية إدراكه: يُدرَك عن طريق التمَثُل للمُدرِك ، فيكون موجودًا في حسه، ويختص به الحاس ولا يشاركه فيه غيره.*

*- تجدر الإشارة إلى أن مرتبة الوجود الحسي تختلف عن التخيل؛ إذ التخيل يكون عند غياب الحاسة، أما إدراك مرتبة الوجود الحسي ليست مع غياب الحاسة، بل بحضورها

• مثاله: ما يشاهده النائم، أو المريض المتيقظ من تمثل صور في حسه ليس لها وجود متحقق خارجه، وهو يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه. وليس هذا خاصًا بالنائم والمريض المتيقظ، بل قد تتجلى هذه المرتبة للمتيقظ الصحيح، كما يحدث للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة، مع تمام تحققهم من هذا المقام، وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء بواطنهم**، كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا[1]﴾

ولأن الإمام الغزالي يعي صعوبة إدراك مثل هذا النوع من التمثل يضرب له مثالًا من الواقع الذي يمكن تجربته فيمثل له بالشخص إذا أخذ قبسًا من نار كأنه نقطه، ثم حركه حركة سريعة مستقيمة تتراءى له كأنها خطٌ من نار، وإذا حركها حركةً دائرية سريعة تتراءى له كأنها دائرة من نار، وفي الحقيقة لا وجود للخط ولا للدائرة خارج الحس، بل هي نقطة من نار.

وبتوسطها، لكن ليس خارجًا عنها. إنما الخارج المُدرَك متمثل في صورة المحسوس وليس محسوسًا على الحقيقة. فمثال الوجود الحسي: رؤية صورة السماء في المرآة بالعين. ومثال الوجود التخيلي: إدراك صورة السماء في المرآة حالة انغماض العين.

**– ولهذه المرتبة من الوجود مقام مخصوص يحتاج إلى تقديم بعض المعارف الوجودية والسلوكية التي نجدها لدى الإمام الغزالي بصفة خاصة ولدى غيره ممن سبقه منذ أفلاطون وابن سينا.. وغيرهم، وممن لحقه أمثال فخر الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي.. وغيرهم، وهذا موضوع يحتاج إلى الإفراد بالدراسة والبحث لصلته الوثيقة بأصل الوحي ووقوع المعجزات.

[1] – سورة مريم (آية:١٧)

• الموقف من تأويله: بإدراك هذه المرتبة من الوجود تزول أي شبهة قد ترد لتوهم وقوع تعارض بين النصوص وبين الواقع المتصور لدى الإنسان العاقل من حيث ما عهده من خواص الموجودات.

• نموذج إجرائي من الشرع الشريف: قول رسول الله ﷺ:{يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار}[١] فالعاقل يعلم أن الموت عَرَض*، والعرض لا يقوم بذاته ولا يتعين وجوده حتى يصدق عليه فعل الذبح المنصوص عليه في الحديث الشريف، فيتعين أن يكون المراد أن الموت يتمثل لهم في الصورة المذكورة، ويكون ذلك موجودًا في حسهم، مع عدم تعين الكبش بهيئته الحقيقة في الخارج. ويكون هذا سببًا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك إذ المذبوح ميئوس منه. وينبه أبو حامد على أهمية إدراك هذه المرتبة بمثل هذا المثال المرتبط بأمور يجب الإيمان بها، فكيف بمن لم يقم عنده هذا البرهان أن يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشا فى ذاته ويذبح!

---

[١] – الحديث متفق عليه برواية عبد الله بن عمربن الخطاب عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: " إِذَا صَارَ أَهْلُ الجَنَّةِ إِلَى الجَنَّةِ، وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ، جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، ثُمَّ يُذْبَحُ، ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الجَنَّةِ لاَ مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ لاَ مَوْتَ .. الحديث" صحيح البخاري (٦٥٤٨) باب: صفة الجنة والنار (١١٣/٨) صحيح مسلم (٢٨٥٠) باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٢١٨٩/٤) والرواية المذكورة وردت في كتاب البعث لابن أبي داوود عن طريق نافع عن ابن عمر (ص ٥٢)

*– هذا وارد على رأي من يعتبر الموت عرضًا، وعلى رأي من يعتبره عدم الحياة فيكون عدمًا للعرض كذلك.

٣- الوجود الخيالي: هو صورة المحسوسات إذا غابت عن الحس.

• آلية إدراكه: عن طريق استحضار الذهن صورة من عالم المحسوسات الدارجة لديه، فيتصور وجودها بصورتها وهيئتها حال غياب الحاسة المدركة له والناقلة لأصل صورته إلى الذهن.

• مثاله: أن تخترع فى خيالك صورة فيل أوفرس، وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج.

• الموقف من تأويله: تُحَل إشكالية الفهم المتعلقة بالنصوص المشتملة على مثل هذا النوع من الإدراك بمعرفة طبيعة هذه المرتبة ومحل إدراكها، فلا تصطدم بحيثيات تحقق الصورة بعينها في الواقع من الأمور المتقابلات كالزمان والمكان والجهات .. وغيرها.

• نموذج إجرائي من الشرع الشريف: قول الرسول ﷺ: {كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبى وتجيبه الجبال والله تعالى يقول له : لبيك يايونس}[1] فقد يجد المتلقي تعارضًا في نص

[1] – ورد الحديث برواية داوود بن أبي هند، عن أبي العالية، عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بوادي الأزرق، فقال: «أي واد هذا؟» فقالوا: هذا وادي الأزرق، قال: «كأني أنظر إلى موسى عليه السلام هابطا من الثنية، وله جؤار إلى الله بالتلبية»، ثم أتى على ثنية هرشى، فقال: «أي ثنية هذه؟» قالوا: ثنية هرشى، قال: «كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه السلام على ناقة حمراء جعدة عليه جبة من صوف، خطام ناقته خلبة وهو يلبي» رواه أحمد (١٨٥٤) في مسنده (٣٥٢/٣) ومسلم في صحيحه (٢٦٨) باب الإسراء برسول الله ﷺ، وذكره الحاكم في المستدرك (٤١٢٣) وقال عنه: حديث صحيح على شرط مسلم (٦٣٨/٢). أما الرواية المذكورة فقد وردت في كنز العمال (٣٢٤٢٤) في

الحديث من جهة التقابل الزماني؛ حيث يستحيل في الواقع اجتماع الماضي (زمان وجود يونس بن متى ﵇) مع الحاضر (زمان وجود النبي ﷺ) ولكن بإدراك مرتبة الوجود الخيالي يندفع التعارض ببيان أن النظر الوارد ليس على الحقيقة ولكن هو النظر الخيالي، ويرجح هذه المرتبة عن سابقتها قول النبي ﷺ: (كأني أنظر). والغرض منه هاهنا ليس عين الصورة المذكورة ولكن إحداث نوع من التقارب بين حالة القائل وحالة المتلقي، وذلك إنما يحدث في الغالب بضرب المثال.

٤- الوجود العقلي: هو محل إدراك المعاني المجردة عن الحس والخيال.

• آلية إدراكه: بأن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج.

• مثاله: اليد: فإن لها صورة محسوسة مشاهدة في الواقع، ولها صورة متخيلة تنتقش في ذهن الإنسان عند غياب صورة الواقع، ولها كذلك معنى هو حقيقتها وهو القدرة على العطاء والأخذ والبطش، فنستطيع أن نقول إن هذا المعنى هو اليد العقلية، وهو الذي يتلقاه العقل مجردًا عن أي صورة أو هيئة.

• الموقف من تأويله: لا يجد المخاطب المُصَدِق بالنص الديني مجالًا لفهم حقيقة التعبير بالمحسوس في حق من لا يخضع للمقايس الحسية والخيالية إلا من خلال طريقين: إما التسليم المطلق، مع الإقرار بعجز المدركات الحسية، وعدم اللجوء لأي نوع من المقاربات المُعْيِنَة على

فضائل الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم (٥١٩/١١) وفي جمع الجوامع (١٦٥٤٨) حرف الكاف (٢٩٦/٦).

الفهم، أو يُخرِج الدال عن ظاهره المحسوس إلى نسبته لهذه المرتبة من الوجود فيتحقق الفهم وفق الطاقة البشرية، ويستطيع أن يجيب سؤال سالك تعثر إدراكُه بمثل هذه الظواهر، مثل ما وقع للإمام الغزالي في اضطراره إلى الخوض في سوق قانون يعين على فهم الأمور الغيبية مع كراهته للخوض فيها

• نموذج إجرائي من الشرع الشريف: قول الرسول ﷺ: {آخر من يخرج من النار يُعطَى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا}[1] فإن ظاهر هذا يشير إلى أنه عشرة أمثالها بالطول والعرض والمساحة وهو التفاوت الحسى والخيالي، ثم قد يتعجب فيقول: إن الجنة فى السماء كما دلت عليه ظواهر الأخبار فكيف تتسع السماء لعشرة أمثال الدنيا والسماء أيضا من الدنيات؟!

ولكن يُزَال هذا التعجب بالرجوع إلى هذه المرتبة من الوجود، وإدراك أن التفاوت المذكور من قبيل التفاوت المعنوي وليس الحسي أو الخيالي؛ كما يقال: هذه الجوهرة أضعاف الفرس، أى فى قيمتها المالية، ومعناها المدرَك دون مساحتها المدرَكة بالحس والتخيل .

---

[1] – يبدو أن الإمام الغزالي قد ذكر الرواية بمعناها مركزًا على محل الشاهد المراد، ونص الحديث كما رواه البخاري في صحيحه (٦٥٧١): بسنده أن النبي ﷺ قال: {إني لأعلم آخر أهل النار خروجا منها، وآخر أهل الجنة دخولا، رجل يخرج من النار كبوا، فيقول الله: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها، فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع فيقول: يا رب وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع فيقول: يا رب وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فإن لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها – أو: إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا .. الحديث} صحيح البخاري باب صفة الجنة والنار (١١٧/٨)

٥- الوجود الشبهي: هو وجود شبيه للشيء في خاصة من خواصه،بحيث لا يوصف بالوجود لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال.

• آلية إدراكه: عن طريق إنزال المُدرِك دلالات الألفاظ على ثبوت صفة أخرى مناسبة لمقام الموصوف بعد تسليمه باستحالة ثبوت المعنى الأول على الموصوف ثبوتًا ذاتيًا أو حسيًا أو خياليًا.

• مثاله: التعبير بالألفاظ المألوفة للحواس لتقريب المعاني الغائبة عن المدركات الحسية.

• الموقف من التأويل: يرى الإمام الغزالي أن البرهان الذي يثبت به استحالة ثبوت المعنى المرتبط بالحس والخيال هو نفس البرهان الذي يجعل المتلقي يتجاوز الدلالة الظاهرة بدون تردد.

• نموذج إجرائي من الشرع الشريف: كيف للعاقل أن يدرك أن لله تعالى غضبًا ومحبة وفرحًا وصبرًا[١] .. إلى أخر ما ثبت بنصوص متواترة؟ إذ الغضب مثلًا حقيقته الثابتة بالإدراك العقلي هي: غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهي ناتجة لا محالة عن آلم ونقصان،

---

[١] – ما يثبت لله الغضب مثل قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (سورة الممتحنة: آية١٣)، ومما يثبت لله المحبة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (سورة البقرة: آية ٢٢٢)، ومما يثبت له سبحانه الفرح: ما رواه مسلم (٢٦٧٥) في صحيحه من طريق أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لله أشد فرحا بتوبة أحدكم، من أحدكم بضالته، إذا وجدها» (٢١٠٢/٤)، ومما يثبت لله الصبر مثل حديث أبي موسى الذي رواه البخاري في صحيحه (٧٣٧٨): أن النبي ﷺ قال: {ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله، يدعون له الولد، ثم يعافيهم ويرزقهم} باب قول الله تعالى: "إن الله هو الرزاق" (١١٥/٩)

فيستحيل إدراك هذا المعنى عقلًا مضافًا إلى الله تعالى المنزه عن النقائص، ومن ثم يستحيل تمثلها للحس أو انتقالها للخيال. فلم يكن لدى المُدرِك المُصَدِق المؤمن بتنزيه الله تعالى، إلا إنزال هذه الدلالات على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب.[١] وهكذا تتبين درجات التأويلات حسب مراتب الوجود، وضرورة اللجوء إلى فهمها لمن تعلقت سريرته بالفهم، أو اضطر إلى تفهيم غيره ممن دعته حاله إلى هذا المقام، لذلك يعقب الإمام الغزالي على بيان درجات التأويل في كل مرتبة بقوله: "اعلم أن كل من نَزَّل قولاً من أقوال صاحب الشرع علي درجة من هذه الدرجات فهو من المُصَدقِين، وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني , ويزعم أن ما قاله لا معني له."[٢]

ثانيًا: شروط ممارسة التأويل:

رغم تأكيد الإمام الغزالي على أهمية التأويل، والقول بضرورته في بعض الأحيان، إلا أنه قد أحاط هذه العملية الإجرائية بسياج من التوجيهات المنهجية العامة والخاصة، لأن الخطأ فيها عظيم – كما ذكر سابقًا – ونبه في مواضع متفرقة، بالتصريح وبالإشارة، إلى ضرورة مراعاة عدة شروط عند الخوض في عملية التأويل، أهمها:

---

[١] – ينظر في مراتب الوجود: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مجموعة الرسائل (ص٢٥٧ – ٢٦٠)

[٢] – فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص٢٦٠)

١- التأويل لا يكون في أصول الإيمان:

يبين الإمام الغزالي في تقدمته لقانون الزندقة المطلقة والضابط الذي يُفَرِق بين ما يكفر وما لا يكفر أن النظريات قسمان:

- قسم يتعلق بأصول الإيمان: الإيمان بالله، وبالرسول، وباليوم الأخر. وهذه العقائد الثلاثة هي الأصول، وما عداها فروع[١]، وهي لا تحتمل التأويل، وقد تواتر نقلها، ولا يتصور أن يقوم برهان على خلافها؛ وبالتالي فإن مخالفة ما ورد فيها تكذيب محض.[٢]
- وأما القسم الذي يتعلق بالفروع: فما يتطرق إليه احتمال التأويل منه ولو بالمجاز البعيد فمقياس النظر فيه هو قطعية البرهان أو ظنيته، وإظهاره والقول به متوقف على مستوى الإدراك لدى المتلقي - كما سيأتي. ومع أن الإمام الغزالي يذكر أن هذا القسم ليس مدخلًا للحكم بالتكفير في قوله: "واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلا إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلا دينيًا عُلِمَ من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر"[٣]، لكنه ينبه أيضًا على ضرورة الحذر في إجراء التأويل، لأن الخطأ في بعضها قد يؤدي إلى تعارض في تصور المفاهيم الكلية للإيمان.

---

[١] - انظر: فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦٥)

[٢] - انظر: فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦٦)

[٣] - فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦٥)

٢- جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر:

فبعد أن بَيَّن الإمام الغزالي اتفاق الفرق على درجات التأويل الخمس، وضح مراتب اعتبار الظاهر حسب مراتب الوجود المتفق على تراتبها: "والظاهر الأول هو الوجود الذاتي فإنه إذا ثبت تضمن الجمع، فإن تعذر فالوجود الحسي فإنه إن ثبت تضمن ما بعده. فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي . وإن تعذر، فالوجود الشبهي المجازي"[١] ويرى أن الرخصة الوحيدة للعدول عن درجة من هذه الدرجات إلى ما دونها هو البرهان[٢]، إذ بدونه يتأتى لكل فريق إنكار رؤية الفريق الآخر، وتنشغل الساحة الفكرية بتبادل الأحكام بالضلال والتبديع. فيتضح أنه ليست كل النصوص قابلة للتأويل كما زعم بعض دعاة الهرمنيوطيقا في العصر الحديث، وأن ممارسة التأويل فيما يتعلق بالخطاب الإلهي ليست مثل أي ممارسة تتعلق بخطاب عادي ربما تحركها غلبة الظنون في بعض الأحيان، الأمر الذي لا يتعين إلا بالبرهان إذا تعلق بالكلام الإلهي.

٣- مراعاة تنوع أحوال المُخَاطَب (التأويل ليس إلزاميًا ولا واجبًا على كل مسلم):

فالمحَدِد لممارسة منهج التأويل عند الإمام الغزالي هو مستوى إدراك المتلقي، سواء على صعيد الاستيعاب والتشوف لخوض غمار الباطن مع التمكن من آلياته، أو من حيث القدرة على دفع شُبِه الخصوم التي قد تَرِد على أصول الاعتقاد نتيجة لتمسك البعض

[١] – السابق (ص٢٦٢)

[٢] – انظر: السابق (ص٢٦٢)

بدلالات الحروف والألفاظ، مع تناسب الوجهين لدوام إعجاز القرآن الكريم ومناسبته لجميع من يشملهم الخطاب الإلهي؛ ودليل ذلك تسليمه لفهم العامي – بمعنى من ليس لديه القدرة على استنباط المعاني ومعرفة الفروق اللغوية وغيرها – للآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه أو التجسيم؛ لأن هذا هو ما تسعه طاقته وقدراته، فإن الله لا يكلف الإنسان ما لا يستطيع. وضرب لذلك أمثلة متعددة منها أن العامي: " إذا سمع الصورة في قول ﷺ : {إن الله خلق آدم على صورته.}، {وإني رأيت ربي في أحسن صورة.} فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة مرتبة ترتيبًا مخصوصًا مثل الأنف والعين والفم والخد التي هي أجسام وهى لحوم وعظام، وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ولا هيئة فى جسم، ولا هو ترتيب فى أجسام. كقولك: عرف صورته وما يجرى مجراه، فليتحقق كل مؤمن أن الصورة فى حق الله لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذى هو جسم لحمي وعظمي مركب من أنف وفم وخد، فإن جميع ذلك أجسام وهيئات فى أجسام، وخالق الأجسام والهيئات كلها منزه عن مشابهتها وصفاتها، وإذا علم هذا يقيناً فهو مؤمن، فإن خطر له أنه إن لم يرد هذا المعنى فما الذى أراده فينبغى أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به بل أمر بأن لا يخوض فيه فإنه ليس على قدر طاقته، لكن ينبغى أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته بما ليس بجسم

ولا عرض فى جسم."[1] وهذا هو مختصر لمعنى التقديس[2] وهو واحد من المواقف المعرفية السبعة التي لا يجب على العامي تجاه مثل هذه النصوص الخروج عنها لحفظ دينه وعقيدته, وهي بعينها حقيقة مذهب السلف: "وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة."[3]

لذلك يؤكد الإمام الغزالي على ضرورة التمييز بين نوعين من مقامات المخاطبين ومراعاة الوسيلة المناسبة لكل منهما حتى لا تضيع مقاصد الشرع في وصول المعرفة والتحقق بها حسب طبيعة كل إنسان بالدرجة التي يصل بها إلى مقام التصديق، لأنه إذا اختلطت سبل الخطاب كُذِب المخاطِب ومن ثم سيُكَذَب الله ورسوله، وهما:

- الأول: مقام عوام الخلق: والمقصد المعتبر فيه التحقق بالإيمان مع عدم تشويش عقائدهم، لذلك يرى الإمام الغزالي أن المنهج الحق في هذا المقام هو "الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسًا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأسًا، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب

---

[1] - إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي ص ٣٢١

[2] - التقديس عند الإمام الغزالي هو: تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها. إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي (ص٣٢٠)

[3] - إلجام العوام ضمن مجموعة االرسائل ص ٣٢٠

والسنه ، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة، وكما روي عن مالك رحمه الله أنه سُئِل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم والايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة."[1] ويرى أن اتباع هذا المسلك أسلم لإيمانهم، والخوض في غيره لا يعود عليهم إلا بالارتياب والحيرة، لذلك نبه على المنهج القويم في توصيل الحق إليهم بقوله: "ولا يحرك عليهم شبهة فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ويعسر عليه حلها فيشقى ويهلك، وبالجملة لا ينبغي أن يفتح للعوام باب البحث فإنه يعطل عليهم صناعاتهم"[2] والتأويل من أكثر أبواب البحث التي لا تختص بعوام الخلق.

- الثاني: مقام النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية: وهؤلاء ممارساتهم للتأويل تكون بقدر الضرورة، ومعيار هذه الضرورة الوصول إلى التصديق وتمام الإيمان، أو الاضطرار بحكم الحال إلى اللجوء إليه لإجابة من يتوقف تصديقه على هذه المرتبة من الفهم، فالناس في مسالك اليقين مختلفون. ولذلك كان الإمام الغزالي حريصًا على وضع ضوابط وحدود لقانون التأويل، وجعل ضمن هذا القانون تحصيل أنواع الأقيسة الموصلة إلى البراهين، والمعروفة عنده بالموازين الخمسة[3]، وذلك لأنهم "إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف

---

[1] – فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦٢)

[2] – إحياء علوم الدين (٥٨/١)

[3] – للرجوع إلى الموازين الخمسة عند الإمام الغزالي والتي عرض فيها طرق الاستدلال المنطقي من خلال القرآن الكريم ينظر: القسطاس المستقيم، مجموع الرسائل (ص١٩٥-٢١٥)

بالوزن"[1] فالاتفاق على هذه الموازين العقلية المستنبطة من القرآن الكريم يُضَيق سبل الخلاف ويسهل الوصول إلى اليقين لدى غير المعاند.

فالإمام الغزالي رغم إقراره بضرورة التأويل، وأنه "ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه"[2] إلا أنه يضع معايير منهجية تراعي الاختلاف بين الناس من حيث طبيعتهم الفكرية ومقاماتهم الإدراكية، فالاختلاف بين الطبائع والمدارك سُنَة كونية، لذلك لم يتجاهلها الدين الإسلامي، وراعت الرؤية التراثية هذا التعدد منهجيًا وسلوكيًا، كما هو واضح من خلال النموذج الذي نتحدث عنه.

٤- الإحاطة بعلم اللغة، ومعرفة أصولها وعادة العرب في الاستعمالات اللغوية: من حيث صريح الدلالة، والمجاز، والاستعارة .. وغيرها[3]، ويرى الإمام الغزالي أنه لا يمكن التفريق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبله إلا من خلال الدراية الكافية باللغة وأصولها؛ لأن ممارسة التأويل ليست بالأمر الهين. وحتى لا يظن المجتهد قصر مهمة التاويل على علماء اللغة، يقيد الغزالي المهارة اللغوية المطلوبة بالقدر المُعِين على فهم كلام العرب ومعرفة عاداتهم في الاستعمال الدلالي بالقدر الذي يستطيع به أن يميز الصريح من المجاز، والعام من الخاص، والمحكم من المتشابه، والمطلق من المقيد.. وما شابه ذلك، و " لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو،

[1] – فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦٢)

[2] – فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص ٢٦١)

[3] – انظر: فيصل التفرقة، مجموع الرسائل (ص٢٦٧)

بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه."[١]

٥- مراعاة حال الواقع المعرفي: الذي يستلزم حضور الفكر الإسلامي مثبتًا، أو مبينًا، أو داحضًا لشبهة واردة أو جدل مستحدث. وإلا فإن بعض المسائل، البحث فيها إن لم يكن خادمًا لواحدة من هاتين الضرورتين فلا فائدة في الحديث منه، بل يدخل في باب البدعة التي لا يضر الجهل بها، ولا يزيد العلم بها الإيمان شيئًا. ومسألة مراعاة الواقع المعرفي التي ترتبط بطبيعة العقل السائد في المجتمع بنى عليها الإمام الغزالي مواقف منهجية وسلوكية؛ فمن حيث المنهج صنف الحكم على بعض العلوم من حيث الواقع وحال المخاطب مثل علم الكلام، الذي يدور حكم ممارسته بين الأحكام الشرعية، فرض العين وفرض الكفاية والكراهة، وقد تصل في بعض الأحيان إلى التحريم، والمحدد لنوع الحكم هو الواقع المعرفي الذي يعالجه العلم بمقدماته العقلية وآلياته التي لا تتحقق إلا في القليل من الراغبين، وهذا كان هدفه الأساس من كتابه المعروف (إلجام العوام عن علم الكلام). وهذا المنهج في مراعاة حال الواقع الثقافي والمعرفي، كان سببًا في تغيير موقف الإمام الغزالي بعد لزومه العزلة مدة من الزمان إلى أن يخرج إلى نيسابور مشتغلًا بالعلوم العقلية والنقلية من أجل إبطال شبه بعض الفرق التي أدخلت في الإسلام ما لا يتفق مع أوصوله بحجة عدم كفاية ظاهر النصوص لديهم واضطرارهم إلى البحث في الباطن من

[١] – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٣م (ص: ٣٤٤)

غير أن يعدوا لذلك العدد التي تؤهلهم لذلك، وهذا ما فَصَّله في المنقذ من الضلال بعنوان: سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه.

ثالثًا: معالجة إشكالية العلاقة بين المعقول والمنقول:

يذكر الإمام أبو حامد أنه من غير المحتمل وجود تعارض بين المسلمات العقلية وبين المنقول من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لكن قد يحدث في أول النظر نوعٌ من التصادم بين ظاهر بعض النصوص وبين بعض المقدمات العقلية، وخاصة فيما يتعلق بالأمور التي لا تُعَلمُ على حقيقتها إلا بالسمع، مثل: تصور حقيقة البرزخ والجنة والحوض.. الخ فيرى أن المعالجة الأولية لورود مثل هذه الأوهام على الذهن هي التأصيل الإيماني؛ بحيث توضع في مرتبتها الاستدلالية التي تأتي تالية لمرتبتي الإيمان بالله والتصديق برسوله ﷺ وصِدق ما أَخَبر به، مع الاعتراف بعجز العقل عن الإحاطة بكل ما غاب عن مدركاته الحسية. ولكن هذه درجة عالية من الإيمان، وفي الغالب إذا تنبه مَنْ تحقق بها إلى مراتب الاستدلال على العقائد زال وهمه بيقين التسليم، لكن إذا كان هذا المقام غير متحقق لدى الجميع، ووافق أن تكرر على بعض الأذهان طرح مثل هذا الإشكال من توهم وقوع التعارض الظاهر بين النص والعقل فينبغي الاحتكام إلى قانون عام يضبط عملية الفهم ويحدد آلية التأويل. وفي سياق عرض القانون يبين الإمام الغزالي أنه من خلال استقراء الواقع المعرفي تبين أن الخائضين في هذا النوع انقسموا إلى خمسة وجهات تفصيلية:

١- مُفْرِط بتجريد النظر إلى المنقول

٢- مُفْرِط بتجريد النظر إلى المعقول

٣- متوسط طمح في الجمع بينهما، وهؤلاء تعددت مواقفهم حسب اعتبار الأصل:

أ- فمنهم من جعل المعقول أصلًا والمنقول تابعًا

ب-ومنهم من جعل المنقول أصلًا والمعقول تابعًا

ت-ومنهم من جعل كل واحد أصلًا وسعى في التأليف والتوفيق بينهما، فيكون مجموع الفرق خمسة[1]

(١)- أما الذين جردوا النظر إلى المنقول: فقد أصَّل الإمام الغزالي منهجهم من حيث التصديق بكونهم "هم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صَدَّقوا بما جاء به النقل تفصيلًا وتأصيلًا"[2] فغايتهم حصول الإيمان والتحقق به، مما يجعلهم يتحققون بدرجة عالية من التسليم، ولكنهم لخشيتهم من الوقوع في خطر التأويل قد وقعوا في كثير من الأخطاء والتناقضات، ولذلك وجه الإمام الغزالي إليهم النقد من جانبين:

- الأول: عدم كفاية هذا المنهج لفريق من الناس يعتمد إعمال الفكر والنظر طريقًا لليقين.

- والثاني: أنهم لتحققهم بالمقام المطلوب – وهو اليقين – لم يجدوا حاجة في الإحاطة بالمعقول، فقصروا في بيان الحجة للساعي إلى طلبها، فيذكر أنهم "إذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكُلِفوا تأويلًا امتنعوا، وقالوا: إن الله قادر على كل شيء .. وربما لم

[1] – قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٥)

[2] – المرجع السابق (ص٦٢٥)



يتحاشوا أن يقولوا إن كون الشخص الواحد في مكانين في حالة واحدة مقدور لله تعالى" فيجعلون للقدرة تعلقًا بالمستحيل دون أن يدروا، ولا يخفى ما في هذا – من حيث مأخذ العقل – من خطر على بعض أسس الاستدلال على بعض العقائد الأخرى، إلى جانب مخالفته للسنن الإلهية في الوجود. فهذا المسلك رغم أن فيه السلامة لصاحبه، لكنه لا يخلو من القصور إذا نوقش منهجيًا.

(٢)– وأما من أفرطوا بتجريد النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل، "فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صوره الأنبياء، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه"[١] فهؤلاء بسبب مغالاتهم في الارتكان على العقل وقعوا في المحذور*، وهو إنكارهم لما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولا يخفى ما يترتب على الخطأ المقصود في مثل هذا المقام.

(٣)– والفريق الثالث الذين حاولوا الجمع بين المعقول والمنقول فجعلوا المعقول أصلًا والمنقول تابعًا: ففي سبيل اهتمامهم بالمعقول ضعفت عنايتهم

---

[١] – قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٥)

*– هذا هو المحذور الذي وقع فيه بعض دعاة هرمنيوطيقا القرآن في العصر الحاضر، مثل محمد مجتهد الشبستري، الذي يرى أن الوحي نزل على النبي ﷺ بمعناه، أما الألفاظ والعبارات الموجودة في المصحف فهى تعبيرات الرسول بما يتناسب مع زمان الرسالة والمناخ الفكري واللغوي السائد آنذاك، لذلك لا نتعجب حينما يجد البعض سبيلًا إلى فهم القرآن بألفاظه وعباراته.

يُنظر: نظرية القراءة النبوية للعالم ضمن مجلة قضايا اسلامية الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينيةالعدد الثالث، وكتاب: نقد القراءة الرسمية للدين – القسم الثالث بعنون: قراءة بشرية للدين

بالمنقول، فهؤلاء إذا سمعوا بما يخالف العقل ولو ظاهرًا فروا من مشقة التأويل إلى الإنكار، وبالتالي وقعوا هم أيضًا في الخطر وهو أنهم لم يسلموا إلا بالمتواتر عندهم كالقرآن الكريم وما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وكل ما شق عليهم غير ذلك أنكروه، مما أدى بهم إلى الوقوع في خطر جسيم وهو اضطرارهم إلى رد بعض الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات، "فرأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في التأويل"[1]

(٤)- ومن الذين حاولوا الجمع بين المعقول والمنقول: فريق جعل المنقول أصلًا والمعقول تابعًا: فلم يتعمقوا في المعقول؛ لذلك لم تتحقق لديهم المحالات العقلية التي قد تترتب على الأخذ بظواهر بعض النصوص، حيث اعتمدوا في منهجهم على تغليب الحكم بالإمكان على ما لم يكن معلومًا لدى العقل استحالته ولا إمكانه.[2] ثم لم يجدوا حاجة في اللجوء إلى التأويل "فكفوا مؤونة عظيمة في أكثر التأويلات، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل؛ كالذي لم يظهر له أن كون الله بجهة محال إذا استغنى عن تأويل الفوق والاستواء وكل ما يشير إلى الجهة"[3] حيث لم يتبين عندهم أن ذلك من المحالات العقلية، فحكموا بإمكانه، ولا يخفى ما في ذلك من قدح في مقام الوحدانية، حتى وإن سَلِم إيمانهُم منه،

[1] - قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٥)

[2] - مما يجدر الإشارة إليه أن الإمام الغزالي قسم الممكن والمستحيل من حيث تحقق العلم بهما إلى ثلاثة أقسام: قسم عُلم استحالته بالدليل، وقسم عُلِم إمكانه بالدليل، وقسم لم يعلم استحالته ولا إمكانه. والقسم الثالث جرت عادتهم بالحكم بإمكانه مالم يعلم استحالته، وهذا خطأ. انظر: قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٦)

[3] - قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٦)

فالمنهج في فهم النص يختلف عن السلوك الذي تقاس نتائجه على المستوى الفردي.

(٥)- أما الفرقة الخامسة: فهي الجامعة بين المعقول والمنقول، التي تجعل من كل منهما أصلًا، مع الاعتقاد بعدم وقوع التعارض بينهما؛ وأن تكذيب أحدهما تكذيب للأخر: فكيف يُتصور أن يُكَذِبَ الشرعُ العقلَ، وما ثبت الشرع إلا بالعقل: "إذ بالعقل عُرِفَ صدقُ الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب"[١]

وقد وصف الإمام الغزالي هذا المنهج بالقويم، ومن انتهجه بالمُحِق، ولكنه مع ذلك نبه على صعوبة مسلكه، لتعلقه بالكشف عن مرادات الله عز وجل من كلامه المُعجِز لجميع البشر إلى قيام الساعة، وهذ مسلك ما أوعره، فإنه "سهل يسير في بعض الأمور، لكن شاق عسير في الأكثر"[٢] لأن المجتهد مهما طالت ممارسته لعلوم المعقول والمنقول، فإنه قد يتيسر له التوفيق بينهما بتأويلات قريبة، لكنه يجد نفسه مضطرًا في بعض الأحيان إلى الاعتراف بقصور أدواته عن التحقق بنفس النتيجة، وينكشف ذلك في موضعين :

- موضع يضطر فيه إلى تقريب المراد بتأويلات بعيدة، يتعسر قبولها على بعض الأفهام.
- وموضع أخر لا يتبين فيه وجه التأويل أصلًا، فيشكل ذلك عليه. مثل السعي في كشف دلالات الحروف الموجودة في بدايات السور. ويرى الإمام الغزالي أن من سلك سبيل التأويل وزعم أنه ناج من هذين

---

[١] - المرجع السابق (ص٦٢٦)

[٢] - المرجع نفسه (ص٦٢٦

الموضعين فهذا راجع لقصور فهمه، إما في جهة المعقول أو في جهة المنقول، ولذلك يوجه لمن رغب الوصول إلى الحق في هذا السبيل ثلاث وصايا أجدها تمثل المركز الذي تنبني على أساسه عملية التأول بكاملها وهي:

أ- أن لا يطمع – مهما بلغ من العلم – في الاطلاع على ذلك كله، فإن ذلك في غير مطمع، وليتلو قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور عن أكابر العلماء فضلًا عن غيرهم.[2] وليس لذي فهم سليم أن يدعي بلوغ تمام المراد.

ب-أن لا يُكَذِّب برهان العقل أصلًا، فإن العقل لا يَكْذِب[3]؛ فإنه لو كَذَب العقلُ لما ثبتت الحقائق لا في الشاهد ولا الغائب. ولكن صدق العقل مرتبط بصدق الشرع – كما سبق – ومن خلاله يتبين ضرورة التأويل في بعض المواضع من أجل التوفيق بينهما.

[1] – سورة الإسراء (الآية: ٨٥)

[2] – وليس هذا لخفاء دلالات القرآن، أو أن الله تعالى يخاطب عباده بما لا يفهمون – كما يظن البعض – ولكن هذا من باب إعجاز القرآن الكريم المنزل لأهل كل زمان ومكان. وهذه الوصية فيها هدم لدعوى تاريخية القراءة الدينية للنص، حيث تقوم حجتهم الأصلية على ارتباط التفسير أو التأويل بزمان المفسر وحدوده الثقافية، وأنه لا ينبغي لمخاطب حي الاسترشاد بنص لكاتب قد مات؛ لأنه بموت المؤلف فقد مات معه مقصوده، وذلك بتمييز الكلام الإلهي عن غيره من كلام البشر

[3] – قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٧)

ت–أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر لا يرخص فيه إلا لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد.[1] وهذا أضبط قيد لعملية التأويل عند تعارض الاحتمالات وتعددها، وشاهد هذه المعالجة من التراث الإسلامي قيد "والله أعلم" الذي يعقب أغلب عمليات التأويل من هذا النوع. فبدلًا من الحكم بالظن، فغنه على العقل أن يسلم أن الظاهر غير مراد، لتكذيبه للعقل، وإذا سُئِل عن عين المراد يكون جوابه: "لا أدري ولا حاجة لي إلى أن أدري؛ إذ لا يتعلق به عمل، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين، ولست أرى أن أحكم بالتخمين"[2]

ويؤكد الإمام الغزالي على سلامة هذا المسلك بكونه أقرب إلى الأمن يوم القيامة؛ إذ لا يبعد أن يُسأل المؤول بغلبة الظنون يوم القيامة، ويقال له: حكمت علينا بالظن. ولا يقال له: لِمَ لم تستنبط مرادنا الخفي الغامض الذي لم يؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك في الاعتقاد إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل، وهو أن تقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[3]

وهذه الوصايا الثلاث خير ما يختم به قانون التأويل عند الإمام الغزالي. هذا والتراث الإسلامي غني بالعديد من النماذج الجديرة بالدراسة والبحث من أجل تقديم أنموذج بديل للمشروع الهرمنيوطيقي قائم على مسلمات دينية وعقلية ولغوية، من غير إهدار لقيمة الواقع والزمان في تطور الحركة الفكرية المتعلقة

[1] – انظر: المرجع السابق (ص٦٢٧ – ٢٦٨)

[2] – المرجع نفسه (ص٦٢٨)

[3] – سورة آل عمران (آية: ٧) انظر: قانون التأويل، مجموع الرسائل (ص٦٢٨)

بفهم النص الديني. وأرى أن مهمة الفكر المعاصر لا تقتصر على نقل هذه النماذج، أو مجرد الإعلان عنها، ولكن الاهتمام الأكبر ينبغي أن يتوجه نحو ضرورة التفعيل والاندماج مع الواقع الفكري حسب أدواته المألوفة وإشكالاته الحية.

خـاتمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا، والصلاة والسلام على نبي الرحمة الذي بعثه الله سبحانه وتعالى مكملًا لدينه، متمًما لنعمته على البشرية، وجعله نورًا ورحمة للعالمين.

وبعد،

فقد تبين مما سبق أن الهرمنيوطيقا كمصطلح مستخدم في الحقل المعرفي السائد ليس له مقابل دلالي في اللغة العربية يمكننا حمله عليه على سبيل المطابقة، ليس فقط لكونه مُعَرَبًا عن أصل اللفظ الإغريقي أو الإنجليزي، ولكن لأن مفهومه الدلالي لم يتسم بالثبات على حدٍ معين جامعٍ للممارسات المتعددة تحت مسمى واحد على مدار التطور المنهجي للمصطلح، سواء على المستوى اللاهوتي أو على المستوى الأدبي، فالتعامل مع الهرمنيوطيقا من منظور الفكر الإسلامي إنما يتم من خلال مقاربة دلالية ومنهجية.

ومن خلال هذا البحث تم التوصل إلى عدة نتائج أهمها:

أولًا: أن المشروع الهرمنيوطيقي العربي المعاصر قد استهلك أدواته المعرفية في نقد جوانب التراث الإسلامي التي تؤصل لمنهجية التأويل، زاعمًا بحيلولتها بينهم وبين التطبيقات الحداثية على الواقع، ولكنه في المقابل لم يستطع أن يقدم نموذجًا بديلًا لهذا التراث المُنتقَد يمكن للقاريء العربي اللجوء إليه كممارسة عملية لفهم النص في ظل الواقع.

ثانيًا: أن الفكر الإسلامي وجه عناية كبيرة لقضية التأويل، وفهم مكنونات النص ودلالاته المتعددة، ولكن هذه الممارسات لم تكن تتم إلا في إطار حدود

وضوابط دقيقة وضعها الأصوليون وعلماء القرآن الكريم، منها ما يتعلق باللغة، وما يتعلق بالوضع، وبالواقع، وبالمؤِول نفسه. ولم يتم وضع هذه القوانين والضوابط نتيجة لثورة فكرية معينة، أو رغبة في اللحاق بأي نموذج معرفي أخر، ولكنها كانت في كل الأحوال نابعة من طبيعة المنهج الإسلامي.

ثالثًا: بالنظر إلى طبيعة اللغة العربية لا يمكن الفصل التام فيها بين المعنى اللغوي والاستخدام الوضعي؛ إذ تتمتع الألفاظ العربية بنوع من الثبات الدلالي، إلى جانب سعة المعنى اللغوي، حيث يتم ذلك من خلال عملية تفاعلية تمتاز بها اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم. هذا الأمر لم يكن واضحًا لدى المشروع الهرمنيوطيقي العربي الذي دعا إلى نسبية الدلالات اللغوية وخضوعها للتحول ووصفها بأنها وليدة العصر والثقافة.

رابعًا: إن التصنيف المنهجي للتأويل في الفكر الإسلامي جاء متنوعًا بين وصفي الضرورة والخطورة بالنظر إلى اعتبارات متعددة منها تصنيف النص المؤوَل من حيث قابليته للتأويل أَوْ لَا، ومنها تصنيف المتعاطي والمخاطَب بالتأويل، فقد يتحد المحل، ويتوارد الحكمان باختلاف المخاطب، الأمر الذي يختلف في التناول الهرمنيوطيقي للتأويل من حيث منح القاريء الحرية المطلقة في فهم النص والنظر إلى أي حدود للتأويل باعتبارها قيودًا تعيق هذه الحرية.

خامسًا: لم يستطع كثير من أصحاب القراءة الحداثية للنصوص أن يفرقوا بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ونظروا إلى القرآن الكريم على أنه مجرد "نص" أو أداة لغوية لنقل مرادات الله إلى البشر، وبالتالي حكموا بتاريخية القرآن الكريم وتحديد فاعليته بحدود الزمان والمكان، استنادًا إلى بعض المداخل

التي اعتمد عليها علماء القرآن الكريم في تصنيف سوره وآياته. وقد تمت مناقشة هذه المداخل على صعيدي التراث الإسلامي، والهرمنيوطيقا العربية.

سادسًا: يمكن تناول قوانين التأويل كبديل منهجي للهرمنيوطيقا متناسب مع طبيعة الفكر الإسلامي وخادم لواقعه، والتراث الإسلامي غني بالعديد من النماذج الإجرائية التي يمكن تفعيلها في الواقع المعرفي، خاصة لدى نموذج جامع للشكل المتكامل للتراث الأصولي والفلسفي الذي يتضح جليًا في منهج الإمام أبي حامد الغزالي في التأويل.

وختامًا.. أسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا العمل بادرة خير للباحثين في مجال الدراسات الإسلامية، الفلسفية والكلامية بصفة خاصة، لاستخراج نماذج أخرى من التراث الإسلامي يمكن تطبيقها على الواقع المعرفي، بدلًا من المحايلات المنهجية في استيراد قوالب معرفية كاملة وإسقاطها على واقع مختلف في ثوابته ومستجداته.

وصلِ اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

ثبت بأهم المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٦م، ط٣
- إبراهيم بن موسى الشاطبي: الاعْتِصَام، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١ ٢٠٠٨ م (٣/٣٥٠)، أبو منصور الأسفراييني: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط٢ ١٩٧٧م
- ابن النجار الحنبلي: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان ط٣/ ١٩٩٧م
- أبو البقاء الحنفي: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت
- أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان
- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤
- أبو الوليد بن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب ١٩٧٨م

- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، مصر
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط١/٢٠٠٤م
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٣م
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: جواهر القرآن، تحقيق : د.محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم – بيروت ط١/١٩٨٥
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: فيصل التفرقة، مجموع الرسائل
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: قانون التأويل، مجموع الرسائل
- أبو منصور الماتريدي: تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي، دار الميزان استانبول ٢٠٠٥م
- أحمد بن فارس القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ١٩٧٩م
- أفلاطون: محاورة كرتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة عمان–الأردن، ط١/ ١٩٩٥م

- بدر الدين محمد بن عبد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١ ١٩٥٧م
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة ط٣ ١٩٨٤م
- بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م
- بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢ ٢٠٠٦م
- تحفة المريد للشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري شرح جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم بن حسن اللقاني، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية بيروت ط٢ ٢٠٠٤م
- الترمزي: السنن – تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط٢ ١٩٧٥م
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية ١٩٩٥م

- جمال الدين ابن منظور الأنصاري: لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط٣ ١٤١٤هـ
- جمال الدين عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط٢ ١٩٥٥
- جورج طرابيش: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ط٣/ ٢٠٠٦
- حسن حنفي: الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، الفلاح للنشر والتوزيع بيروت
- شهاب الدين القرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ط١ ١٩٧٣م
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ ١٩٩٣م أبو القاسم الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة ط٣
- صفدر إلهي راد: الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب: حسين الجمال، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط١ ٢٠١٩م
- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي – بيروت ط١/٢٠٠٦م

- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠7م
- عادل مصطفى: وهم الثوابت قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، رؤية للنشر والتوزيع ٢٠١٧م
- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة ٢٣٢ سنة ١٩٩٨م
- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري: السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة
- عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، الانتشار العربي ط١ ١٩٩٨م
- عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب – بيروت
- علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان
- علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي – الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ط١/ ٢٠٠٤م
- عوض الله حجازي: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية القاهرة، ط٦

- فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٦م
- فردينان دي سوسور: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية ٣، ١٩٨٥م
- قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، منشورات دار الأوقاف والشئون الإسلامية – المملكة المغربية ط١/٢٠١٠م
- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط٢/١٩٩٦م
- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ط٢/٢٠٠٥م
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي ط٢/١٩٩٦
- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير – تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٨٤م
- محمد زاهد الكوثري: مقدمة لقانون التأويل لأبي حامد الغزالي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، من تراث الكوثري
- محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط٣/٢٠٠٣م

- محمد مجتهد الشبستري: نقد القراءة الرسمية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ط١/٢٠١٣م
- مصطفى ناصف: مسئولية التأويل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام القاهرة ط١ ٢٠٠٤م
- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٤م
- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة في القرآن، المركز الثقافي العربي ط٣/١٩٩٦م
- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي ط٣/ ١٩٩٦م
- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط٢/١٩٩٦م
- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة الحقيقية – الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط١/١٩٩٥م
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٤م
- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ط٢ ١٩٩٤م
- هانز جورج غاديمير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط١ ٢٠٠٧

- هانز غادامير: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢ ٢٠٠٦م
- هشام معافة: التأويلية والفن عند هانز غادامير، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت ٢٠١٠

المراجع الأجنبية:

- Alvin Plantinga: "Methodological Naturalism" in Facets of Faith and Science, University Press of America 1996
- E Palmer: Hermeneutics، Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey، Heidegger,and Gadamer Richard, Northwestern University،1969
- Jessica Rutt: On Hermeneutics ،E-LOGOS/2006 ، ISSN 1121-0442
- John R. Shook: The Dictionary of Modern American Philosophers, Thoemmes Continuum, 2005
- Marty Foord: The Real Meaning of Sola Scriptura،The Gospel Coalition 2007

- Mohammad Legenhausen: Hermeneutical Foundations for Islamic Social Sciences, p.17-18 Al-Islam.org
- Nasr Hamid Abu zaid: Al-Ghazali's Theory of Interpretation, Journal of Osaka University of Foreign Studies, Japan, 72, 1986
- Rudolf Bultmann: New Testament and Mythology and Other Basic Writings, tr. S. M. Ogden, London: SCM Press 1985
- William c chittick: Ibn 'Arabi Heir to the Prophets. One world Oxford 2005

أهم المواقع الإليكترونية:

- www.newworldencyclopedia.org
- https://www.biblestudy.org/beginner/definition-of-christian-terms/sola-scriptura.

فهرس الموضوعات